University of St. Michael's College
3 1761 08051812 9

Mgr. V. F. Lorrain
Pembroke

6597

5850

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

PUBLIÉE PAR DES PROFESSEURS

DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

Ubi Petrus. Ibi Ecclesia.

N° 301. — Janvier 1885

SIXIÈME SERIE. — TOME I (LI° DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — 12 Francs

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

AMIENS
V° ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
BUREAUX DE LA REVUE
Rue St-Fuscien, 16

PARIS
VICTOR LECOFFRE, LIBRAIRE
Rue Bonaparte, 90

PARIS { ROGER et CHERNOVIZ, libraires
7, rue des Augustins

LONDRES { BARTHES ET LOWELL
14, Great Malberought Stret

1885

LES ÉLÉMENTS PHILOSOPHIQUES

D'UNE DÉMONSTRATION DE LA RELIGION

3me ARTICLE (1)

CHAPITRE II

PRINCIPES PROCHAINS DES PREUVES DE LA RELIGION, CARACTÈRES ET DISTINCTION DE CES PREUVES.

Avant de nous engager dans la partie la plus décisive de nos études, nous recommandons au lecteur une remarque essentielle.

Ce que Dieu demande surtout de nous, c'est la bonne volonté. Qu'un homme dans la bonne foi observe les préceptes divins tels qu'il a pu les connaître : se trompât-il sur la nature ou le nombre de ces préceptes, il sera sauvé. *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.*

Il n'est nullement chimérique de supposer que dans notre humanité, Dieu a permis comme une conséquence du péché, qu'un certain nombre et même un grand nombre d'hommes soient amenés à se tromper de bonne foi et assez gravement sur la question du devoir et des préceptes divins. On ne pourrait pas faire la supposition contraire, sans supposer en même temps que tant de peuples plongés dans les ténèbres ou dans l'incertitude relativement à cette question, sont uni-

(1) Voir les numéros de septembre et novembre 1884.

versellement de mauvaise foi, ce que l'Église ni personne n'admettent.

Être de bonne foi, c'est se conduire suivant les les règles d'une vraie prudence, autant que les circonstances le permettent.

Il y a donc dans l'humanité nombre d'hommes qui, autant que les circonstances le permettent, se conduisent suivant les règles d'une vraie prudence, sont par conséquent justes devant Dieu, et cependant se trompent sur les règles du devoir. Ils ne sont pas à même d'apprendre, là dessus, la vérité entière et sans mélange.

Ce serait donc mal se prouver une religion que de dire : c'est la religion que me prescrit d'embrasser la meilleure prudence, dans les circonstances où je me trouve. Il faut une garantie plus étendue, et telle que celle-ci : c'est la religion que la meilleure prudence prescrirait à tous les hommes qui la connaîtraient, et la compareraient à toutes les autres. Dans ce cas, la garantie de véracité devient infaillible ; parce qu'autrement, il faudrait dire que sur une question de cette importance, Dieu expose l'humanité entière à se tromper. A se tromper dis-je, fatalement, en voulant remplir le premier, le plus universel, le plus rigoureux des devoirs, celui qui assure l'accomplissement de tous les autres.

En général, et pour des raisons semblables à celles que nous venons d'exposer, nous aurons soin de n'apporter que des moyens démonstratifs qui soient tels pour toute raison, indépendamment des circonstances particulières, et du milieu où elle se trouve.

Deux questions se présentent à résoudre sur la religion : En est-il une vraie dans l'humanité ? Commen

la reconnaître ? Le paragraphe suivant s'occupe de la première, et conclut par une première preuve.

§ Ier. — *Il est de la sagesse et de la bonté de Dieu de se réserver dans toute génération d'hommes, une société d'élus, préparée ici bas par une religion vraie et sainte.— Première preuve de la religion.*

Si l'humanité n'était composée que d'individus isolés les uns des autres sans aucun lien d'unité, Dieu pourrait choisir de créer sans aucune proportion nécessaire, soit de futurs prédestinés, soit des hommes qui perdraient par leur faute leur prédestination. En quelque rapport de nombre qu'ils seraient entre eux, les prédestinés publieraient éternellement les miséricordes de leur créateur, et les autres seraient d'éternels témoins d'une bonté obstinément méprisée, et changée en implacable fureur.

Mais Dieu a voulu faire en l'homme et en chacune de ses générations une grande société. L'humanité entière naît de la société la plus étroite que nous puissions imaginer en dehors de l'unité. Tout homme grandit dans son sein ; et lorsqu'il s'étend au dehors, c'est pour contracter de nouveaux liens sociaux ; si bien que l'un de nos devoirs rigoureux est de rendre à Dieu un culte social. Il n'y a pas d'homme étranger à l'homme. Chaque génération forme comme une grande cité où tous les membres rattachés par l'origine à une seule et même souche, doivent l'être encore dans la vie par la garde de la justice, par un mutuel respect, par des échanges de biens, par de communes obligations et de communes espérances ; et ils se doivent la sainte émulation de l'exemple.

C'est encore comme une grande armée. Elle doit

combattre sous l'œil de Dieu et avec ses dons, les ennemis intérieurs qu'il nous a laissés à dessein d'exercer notre vaillance, et d'éprouver notre fidélité.

De là les convenances suivantes :

La cité doit être représentée au ciel par une fraction digne de sa grandeur ; l'armée du grand Roi donnée ici bas en spectacle à Dieu et aux anges, ne doit pas être trop indigne de pareils regards ; et dès lors elle sortira du combat en un corps serré et vigoureux, et non à la débandade, comme une armée en déroute. Ainsi le veut l'honneur de Dieu ; et dans son Écriture il se montre jaloux de réunir à son banquet les invités pour lesquels il l'a préparé. Les invités ici, ce sont tous les hommes ; et il serait honteux qu'il n'y eût à répondre à l'appel divin que des individus isolés.

Voilà ce que dit le bon sens.

Il donne avec une nouvelle insistance la même réponse, lorsqu'on vient à considérer les soins inombrables que dans les autres ordres, Dieu a pris de cette grande famille des hommes. Un soleil magnifique perçant une couche immense de 36 millions de lieues, en éclaire gratuitement et spontanément toutes les générations. Un océan d'air toujours accommodé aux besoins de la vie, emplit ses poumons ; des océans d'eau la rafraîchissent ; et les largesses divines sont telles, qu'avec l'homme des millions d'espèces participent à ces bienfaits.

Oui, les cieux et la terre racontent éloquemment la sagesse, la puissance et la bonté de Dieu. Oui, l'homme dans ce grand ouvrage est royalement traité.

Ce n'est point ainsi qu'on traite une race destinée à périr tout entière. Il faut à ces principes une conséquence digne d'elles. Encore une fois il ne faut pas

que tout s'en aille en pourriture ou en ruines affreuses et éternelles.

Et parce que pour l'homme l'autre vie répondra à celle-ci, il faut qu'ici bas l'ordre moral uni à l'ordre des cieux, publie la gloire du Créateur.

Dites, lecteur, dites quelle est de cette solution ou de la solution affreuse que nous repoussons, celle que la prudence, la raison, la piété, approuvent. Dites s'il ne serait pas déraisonnable, téméraire, injurieux, à Dieu, de dire qu'un monde rempli de tant de merveilles n'est peuplé que de générations plongées dans l'erreur et condamnées à d'éternelles ténèbres.

Donc, concluons ensemble s'il vous plaît : il y a dans la grande société de l'humanité au moins quelque société d'élite qui connaît tous les préceptes divins, et qui les accomplit fidèlement.

Donc, il y a dans cette grande armée au moins quelque corps de braves qui sous l'œil du divin capitaine, combat jusqu'au bout les bons combats.

Et parce que la religion est une éducatrice nécessaire de l'enfance et des sociétés, parce qu'il lui appartient de former au combat et de soutenir l'armée de Dieu, *Il a toujours existé une religion digne de ces divines fins. Son enseignement est la vérité morale complète, ses préceptes sont justice et sainteté.*

Si l'on doutait encore que cette religion n'eût pas subi de défaillance dans quelques générations, j'ajouterais aux considérations précédentes celle-ci.

Projetez vos regards sur la nature vivante tout entière. Ce sont comme des océans de vie dont on ne peut compter les espèces, tant elles sont nombreuses, variées, étendues aux milieux les plus imperceptibles et les plus profonds.

Eh bien, si comme au sein de l'humanité l'individu

est dans toute espèce exposé, sa vie entière, aux plus fâcheuses vicissitudes, l'espèce, au contraire, paraît toujours vivante, forte, prospère dans une notable partie d'elle-même. Tant qu'elle dure, aucune de ses générations ne manque d'aucun organe ni d'aucun bien nécessaire, et toutes ses fonctions s'accomplissent avec harmonie.

Disons donc aussi qu'il en est de même des générations humaines, et qu'il y a toujours une partie notable d'elles-mêmes, où la vie morale qui fait leur principal honneur, déploie toutes ses énergies. L'esprit est éclairé des vérités nécessaires, la volonté armée de force efficace pour le bien.

Voulons nous encore invoquer l'histoire ? Elle nous apprendra par deux exemples mémorables, le déluge et la ruine de deux cités, que Dieu ne souffre pas longtemps les sociétés qui se corrompent tout entières.

Si enfin l'on redoutait que la chute originelle ne vint porter le trouble dans notre argumentation, un mot suffirait à dissiper cette nouvelle crainte : la théologie enseigne que l'humanité déchue n'est privée d'aucun des biens que sa nature requiert. Elle n'est donc pas privée tout entière d'une religion sociale vraie et sainte.

Il nous semble que nous n'exigeons pas trop de la Providence telle que nous la connaissons. Elle s'est révélée à nous cent fois dans ce monde visible, et c'est par lui que nous l'avons connue. Lorsque les cieux et la terre nous ont raconté sa sagesse, sa puissance et sa bonté, l'idée ne nous est pas venue que cette sagesse, cette puissance, cette bonté se démentiraient au moment où leur secours nous est le plus nécessaire ; et si la pensée nous en était venue, nous l'aurions repoussée comme impie. Qu'avons

nous besoin d'un Dieu qui ferait tant pour nos corps, qui veillerait jour et nuit sur nos bœufs, sur les oiseaux des champs, et qui laisserait nos âmes dans le dénuement! Quoi! il nous ordonnerait de l'honorer tous ensemble, et il ne nous laisserait pour cela qu'une religion mensongère ?

Au reste, tout le cours de l'histoire dément l'hypothèse ; car nous y voyons toujours des âmes qui ont connu le vrai Dieu, qui ont compris le vrai but de la vie, et qui se sont unies pour célébrer ensemble les louanges du Créateur. Leur ferveur nous répond de celui qui l'alluma.

Maintenant, consultons cette histoire au point de vue des religions qui ont occupé une place dans le gouvernement moral des nations ; et un fait éminent nous apparaîtra : celui d'une Religion qui seule prend naissance au berceau du genre humain et nous en conserve les premières annales, traverse ensuite sans jamais rompre son cours, toutes les générations humaines, recevant seulement au milieu un agrandissement annoncé longtemps à l'avance, et régnant aujourd'hui sur le monde civilisé, toujours attaquée et toujours forte, toujours intrépide et constante dans son enseignement, toujours conquérante et insatiable de victoires pacifiques. Elle seule vérifie la thèse qui vient d'être établie, et résout sans rechercher le problème de la vraie religion (tom. I, ch. VI). Nous n'avons pas besoin de nous inquiéter d'autres garanties, et de sonder dans sa nature intime une religion si manifestement distinguée par la Providence. Rien n'est plus simple que cette première démonstration de la religion, et elle est complète en son genre.

Cependant, nous ne saurions trop connaître cette divine messagère, ni trop affermir les motifs de nos

hommages. Au paragraphe suivant, nous allons à cette fin poser quelques autres principes. Ils nous feront pénétrer la vertu de cette religion que nous venons de voir si fermement assise sur les siècles. Nous la verrons fonctionner, et exercer comme nulle autre son empire de sanctification : nouveau signe propre à subjuguer le cœur et la conscience.

§ 2. *Principes prochains des preuves intrinsèques de la religion. Caractères et distinctions de ces preuves.*

Toutes les études de la religion ne sont pas également propres à résoudre la question de la vraie religion. Il y a une direction à prendre en vue de cette fin particulière.

En général, l'homme a trois manières de se rendre compte des choses. Il les étudie en philosophe qui cherche le vrai, ou en artiste qui poursuit le beau, ou en homme pratique qui veut les faire servir à un but.

Philosophe, il veut en chaque objet faire le partage de l'essence et des accidents, et par là concevoir une juste idée de l'objet, de sa composition, de ses propriétés, de ses rapports possibles, abstraction faite de ses usages ; son étude est spéculative.

Artiste, il cherche dans l'objet ce qui peut plaire à la vue ou à l'ouïe, remuer les fibres sensibles du cœur humain. Il prend en outre pour guides les règles du goût.

Homme pratique, il demande à l'objet une bonne aptitude au but qu'il veut atteindre,

Sommes-nous ici philosophes, artistes, ou hommes pratiques ? Voulons-nous pénétrer l'essence des institutions qui portent nom religion, pour en faire une

classification spéculative ? Ou bien voulons-nous en connaître la puissance esthétique et sentimentale ? Ni l'un ni l'autre. La première sorte d'étude, outre qu'elle est longue et difficile, nous exposerait à une froide indifférence ; la seconde à l'illusion. Ainsi, le schisme moscovite a ses pompes par lesquelles il éblouit et captive un peuple ignorant. Ni l'une ni l'autre n'est proportionnée au but qu'on se propose.

Notre but est pratique. Nous voulons trouver dans une religion ce pourquoi elle est établie : la puissance de relier les âmes à Dieu. Nous lui demandons de nous faire honorer Dieu comme il veut l'être, et de nous aider à pratiquer les devoirs qu'il impose.

Sans doute, il faut vouloir encore que ses dogmes soient vrais ; mais ce n'est pas ce que nous devons chercher par une étude directe : nous n'y réussirions pas, puisque les principaux sont des mystères impénétrables. C'est par voie indirecte qu'on y parvient, c'est-à-dire en les jugeant à leurs fruits, comme la religion tout entière.

La règle de l'homme pratique est d'estimer l'arbre à ses fruits, les moyens à leur fin, une institution aux œuvres qu'elle accomplit.

Il est prudent en raison du soin qu'il prend à choisir l'arbre qui donne les meilleurs fruits, les moyens qui font le mieux atteindre leur fin, l'institution qui remplit la mieux ses fonctions.

Dieu est-il disposé à seconder ici l'excellente prudence ? Qui en douterait ? Comment Lui qui l'encourage tous les jours et sous nos yeux, en tant d'hommes qui la consacrent à l'intérêt, à l'ambition, pourrait-il ne pas la bénir, lorsqu'elle procédera du désir de le servir ?

Donc ici, la meilleure prudence, une prudence qui n'est point particulière à un individu mais qui est la

même pour tous les hommes, doit conduire à la vraie religion. En d'autres termes : *la vraie religion est nécessairement celle qui accomplit le mieux ses fonctions*. Nous verrons qu'une seule est éminente à ce point de vue, et que toutes les autres la contredisent, ce qui les éliminera d'un seul coup, et laissera la Religion par excellence, maîtresse exclusive du terrain.

Ainsi se trouvera démontrée indirectement la vérité des dogmes enseignés par cette Religion.

La thèse que nous venons d'établir conduit à trois preuves distinctes de la religion.

D'abord à celle-ci :

La religion vraie est celle qui excelle à faire pratiquer le devoir.

C'est la 2e preuve de notre démonstration (t. I, p. 228)

Montrant ensuite que tout le devoir se résume excellemment dans la charité, nous en tirons ce théorème, principe de notre 4e preuve.

La religion vraie est celle qui excelle dans les œuvres de charité.

Pourquoi cela ?

Parce que comme nous venons de le dire, la religion qui excelle dans les œuvres de charité, excelle aussi à faire accomplir le devoir.

On peut donner plusieurs formes à la preuve de cette assertion. Celle dont nous avons usé dans notre ouvrage peut être abrégée ainsi qu'il suit.

Dieu nous a créés pour deux fins qui n'en font qu'une : pour sa Gloire, pour notre bonheur éternel mérité en cette vie. Ces deux fins n'en font qu'une, parce que c'est en lui rendant hommage et l'aimant de tout notre cœur, que nous méritons : et ces deux choses sont toute la Gloire que nous pouvons rendre à Dieu. Notre

bonheur ainsi mérité, publiera éternellement cette Gloire. Hé ! quelle plus grande Gloire peut-il y avoir pour un Père, que de rendre heureux des enfants qui le méritent ?

Si cela est ainsi, Dieu a dû diriger ses commandements à cette fin. Sa loi se résume donc dans un hommage et dans un amour parfaits ; et la formule peut encore être abrégée, parce que l'amour parfait d'une créature pour son Créateur entraîne nécessairement l'adoration, la soumission, l'hommage parfait.

Donc, première conclusion : exceller dans l'amour de Dieu, c'est en même temps exceller dans l'observation de tout le devoir. La charité est la maîtresse et la sûre gardienne de toutes les vertus. Quand elle fleurit dans une âme, soyez sûr que toutes les autres vertus y fleurissent aussi, et que le devoir est fidèlement accompli.

Il ne s'agit plus que de montrer que *l'excellence dans les œuvres de la charité chrétienne n'est autre chose que l'excellence dans l'amour de Dieu.*

Comment les chrétiens arrivent-ils à exceller dans les œuvres de la charité chrétienne ?

Est-ce seulement en considérant dans leur prochain un frère de même sang qu'eux ? de même nature ? de mêmes sentiments ?

Non. Les païens considéraient tout cela, et n'arrivaient pas aux œuvres dont nous parlons. Les chrétiens non catholiques n'y arrivent guère mieux, avec une doctrine infiniment supérieure.

Les catholiques arrivent à exceller dans les œuvres de charité envers les hommes par l'union intime qu'ils apprennent à contracter dans l'Église avec Jésus-Christ, non moins vrai Dieu que vrai homme. C'est un fait constant ; et vous ne verrez nulle part une con-

grégation d'hommes, une congrégation de femmes, se vouer aux œuvres de charité sans s'être excercée à l'union intime dont nous parlons. Je renvoie à l'ouvrage, pour l'explication du saint exercice qui prépare l'apôtre de la charité.

Eh bien, sur cette préparation comme fondement, sur cette préparation perpétuellement renouvelée dans la vie religieuse, le religieux fidèle édifie en lui-même une charité qui, si nous en croyons saint Chrysostôme, saint François de Sales, saint Thomas et en eux toute l'Église, est le comble du divin amour.

Elle en a le motif : dans l'Église de Jésus-Christ, on aime les hommes en Dieu et pour Dieu.

Elle en a le terme, aux yeux de la foi. Car le catholique voit dans les hommes des frères de Jésus-Christ-Dieu, des âmes qui valent le sang d'un Dieu, et il sait que Jésus-Christ recevra comme fait à Lui-même, ce qu'il fera pour le moindre des hommes. Son amour éclairé par la foi, devient par cette foi et par les assurances de Jésus-Christ, un amour directement terminé à Dieu même. Un adage chrétien consacre cette vérité. Quitter le service divin pour aller par exemple visiter un malade, c'est quitter Dieu pour Dieu. C'est pour cela que les amis de Dieu le font avec allégresse.

Elle en possède la plénitude ; car un enfant qui aime son père non-seulement dans la personne de ce père mais encore dans les enfants où coulent son sang et sa vie, l'aime plus entièrement que s'il limitait son amour strictement à la personne de ce père ; et un cœur paternel apprécie singulièrement cette diffusive affection. Tout ce qu'on fait à ses enfants, il le tient pour fait à lui-même. Aller de lui à ses enfants et de ses enfants à lui, c'est atteindre vis-à-vis de lui le comble, la plénitude de l'amour.

C'est à cause de ce bel échange qui se fait de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu sans quitter Dieu, que la théologie ne fait qu'une vertu et de la charité envers Dieu, et de la charité envers les hommes.

Que cette doctrine est touchante! Qu'elle est sainte, qu'elle est divine!

Et ce n'est pas un rêve de romancier ; c'est un enseignement qui de générations en générations s'incarne dans les faits. L'Église de Jésus-Christ est débordante de charité comme son Époux, et comme la mesure que cet Époux prépare à ceux qui l'aiment.

Le théorème est démontré : l'excellence dans les œuvres de la charité n'est autre chose que l'excellence dans l'amour de Dieu.

Mais l'excellence dans l'amour de Dieu implique l'excellence dans la pratique du devoir.

La thèse de la 4e preuve se trouve ainsi établie. Il n'en est pas de plus belle, de plus précieuse dans toute la philosophie. Jésus-Christ lui-même a daigné la prédire à ses Apôtres, pour exciter tout ensemble leur charité et leur zèle apostolique : *in hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem.* Dans l'Église, la charité envers Dieu engendre la charité envers les hommes, et la charité envers les hommes marquée au sceau de l'amour de Dieu, engendre et répand au loin la foi au Dieu de charité, Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour en la Sainte Église. » (Saint François de Sales). Rien ne lui disputera cette gloire.

La preuve qui porte le n° 3 : *la religion vraie est celle qui excelle à sauver les âmes*, demande quelque explication.

Il y a deux points de vue également prépondérants dans l'estimation de l'ordre moral et de la religion qui le soutient : le point de vue de l'accomplissemeut du devoir, le point de vue de la fin où conduit cet accomplissement.

Le premier a déjà été considéré, et je m'attache au second.

Dans les choses bien ordonnées, la fin n'a pas moins de prix que le moyen. D'ailleurs, Dieu ayant fait l'homme pour une béatitude éternelle, l'homme entre pleinement dans son intention, en cherchant la religion qui y conduit avec le plus de sûreté. Il ne faut pas que pour répondre à cette divine intention, l'homme soit obligé d'embrasser une religion moins apte à faire observer le devoir L'hypothèse inverse ne répugne pas moins. L'hypothèse, dis-je, que pour accomplir très sûrement le devoir l'homme serait obligé de renoncer à la religion qui assure le mieux le salut.

Donc, nous pouvons être tranquilles : la religion qui excelle à assurer le salut, excellera aussi à faire pratiquer le devoir. Elle sera donc la vraie religion. Il suffit de constater l'une des deux prérogatives pour être assuré de l'autre.

On peut encore prendre ce tour : il règne dans l'humanité un ordre moral complet. Cet ordre n'est pas boiteux. Je veux dire : il n'excelle pas dans un de ses caractères essentiels, pour faiblir dans un autre. C'est donc dans tous ses caractères essentiels qu'il obtient la palme sur tous les faux ordres que l'imposture peut introduire. Donc, dès qu'une religion excelle dans le caractère qui nous occupe, elle excelle dans les autres.

Je ferai encore la supposition suivante. Un homme est au lit de la mort. Son sort va se décider pour jamais,

et cette pensée lui cause un juste effroi. Qu'a-t-il à faire de mieux que d'adhérer à la religion qui l'assure davantage dans son salut ?

Si c'est ce qu'il a de mieux à faire et qu'il le fasse, il entre tout-à-fait dans la volonté de Dieu. Or, cet homme c'est toute la partie de l'humanité qui atteint l'âge adulte, et subit consciencieusement les épreuves de la vie : Dieu ne peut pas conduire à une tromperie fatale toute cette humanité prenant alors par hypothèse, la plus sage et la plus sainte des résolutions.

Dans la preuve par les faits qui correspond à cette 3e thèse, l'ouvrage que nous avons en vue dans ces études, a trop écourté l'exposition. On peut et on doit invoquer ici en faveur de l'Église toute l'admirable action que son zèle maternel déploie pour sauver les âmes qui vont entrer dans l'Éternité. Aucune religion n'en approche, ni pour la tendresse, ni pour les soins et le dévouement, ni par la divine richesse des moyens que son Époux, le Sauveur des âmes, met alors entre ses mains. La vraie Mère paraît ici tout entière avec son sein plein de lait, et ses pressantes invitations. Quel cœur d'enfant pourrait craindre de s'y tromper? Aussi les âmes s'empressent-elles à ce moment suprême où toutes les passions et tous les préjugés font enfin silence, et où la conscience parle seule. Quel autre donc que vous, Père de miséricorde, a pu envoyer une Mère qui répond si bien à vos bontés? Se jeter dans ses bras, c'est pour ainsi dire se jeter dans les vôtres, comme fit cet enfant prodigue à qui votre cœur s'ouvrit si largement.

Ce que l'Église fait au lit de la mort n'est qu'un redoublement de ce qu'elle ne cesse de faire à tous les jours de la vie. Sans cesse, opportunè, importunè elle soulève les âmes abattues pour les tourner au

ciel, et leur faire entrevoir ces joies que nul œil n'a vu. *Nostra fixa sint corda, ubi vera sunt gaudia*, leur fait-elle dire dans une de ces prières. Elle leur montre un Dieu qui les appelle, un Sauveur qui leur offre son sang, et ces troupes innombrables de triomphateurs arrivés par leurs combats au séjour d'un éternel triomphe, tandis qu'à l'opposite les lâches sont rejetés dans d'éternelles hontes.

Peut-on mieux faire que d'exceller en des œuvres de charité qui se succèdent au cours de la vie ?

Oui, car Jésus-Christ nous l'a dit : le plus grand acte de charité est de sacrifier sa vie pour l'Ami.

Eh bien, grâce à la Providence de Dieu sur son Église, cela s'est fait sur un grand théâtre, durant trois siècles. Sur toute la face de l'immense empire de Rome, on vit les chrétiens désarmés lutter de persévérance contre la puissance des Césars et contre les fureurs des peuples. Ils donnèrent leur sang pour Dieu, avec une telle patience, qu'ils lassèrent enfin leurs bourreaux et convertirent leurs persécuteurs. Il n'y a pas dans toute l'histoire de l'humanité de triomphe qui égale celui-là. Le plus puissant des Empires s'est déclaré vaincu par des femmes, par des enfants, par des hommes sans autre défense que leur constance à confesser leur foi.

Dans le cours des siècles chrétiens, le même dévouement se répéta sur presque tous les points de la chrétienté, et jusqu'aux extrémités de l'Orient, surtout au Japon ; et de nos jours encore des nations endurcies immolent les Apôtres qui vont, au prix de la vie, leur annoncer le salut.

Il n'y a que Dieu qui puisse ainsi honorer une institution. Qui oserait dire que ce n'est pourtant qu'une

institution de tromperie, et que ses héros n'ont été formés que par des rêveries ?

On peut ranger cette nouvelle preuve, placée dans l'ouvrage au n° 2 de la 5e, parmi les preuves intrinsèques.

Il nous reste à parler des preuves extrinsèques ou historiques, qui se donnèrent dès l'origine du Christianisme.

§ 3. *Des preuves extrinsèques.*

Dieu a donné à l'homme plusieurs moyens de connaître avec certitude la vérité : les sens extérieurs, le sens intime, l'intelligence, la raison, le témoignage des hommes.

Les philosophes et le bon sens ont constaté les conditions requises pour que ces moyens n'induisent pas en erreur. Ces conditions sont indépendantes de la nature de l'objet. Ainsi, lorsque des témoins rapportent des faits sensibles, quelle que soit la cause qui ait produit ces faits, pourvu qu'ils aient été à la portée des observations, observés par eux avec un soin suffisant, et que les témoins n'aient pas voulu nous tromper, la raison dit qu'ils rapportent la vérité et qu'il faut les croire.

La certitude d'une tradition repose sur des conditions semblables.

Serait-il de la piété de croire que ce moyen de certitude si universablement employé et qui sert tant aux bonnes relations des hommes, va devenir fatalement trompeur, dès qu'il s'agira de faits sur lesquels la vérité acquiert une importance incomparable ? Dieu par une exception unique, se serait-il plu à bouleverser le monde moral, pour trouver des témoins nombreux,

les rassembler et leur donner la volonté obstinée de soutenir au péril de leur vie ce qui n'eût été de leur part qu'une invention ?

Non content d'avoir ainsi préparé les origines de la tradition, lui aurait-il accordé le privilège inouï d'un milieu traditionnel tel que nous le montrent les premiers siècles de l'Église ?

Ce Dieu sage, ce Dieu de vérité, ce Père qui connaît le besoin qu'ont les hommes d'une religion, aurait-il ainsi introduit par je ne sais quelles combinaisons de sa Providence, comme une fatalité d'erreur se continuant dans des siècles indéfinis ? (Voir l'exposé des faits t. 2, p. 30.)

Voilà la question qui se pose à notre piété. A nous de décider si nous voulons charger le Père céleste d'un soupçon odieux, et dire que tant de générations chrétiennes, tant d'âmes avides du pain de la vérité lui ont demandé ce pain, et qu'elles en ont reçu des scorpions.

Ces simples réflexions sont la justification de la preuve tirée des miracles de Jésus-Christ, celle qu'on tire des prophéties se justifie non moins facilement, surtout si l'on remarque que toutes les prophéties que nous invoquons ont été tirées des seuls témoignages juifs.

La preuve qu'on tire de la personne de Jésus-Christ n'a pas non plus de difficultés.

Nous avons donc huit preuves distinctes et solides de la Religion. Elles sont tirées des diverses considérations que comporte le sujet, et nous avons écarté (t. I, p. 198), celles qui ne nous paraissent pas offrir des garanties suffisantes. Il ne nous restait qu'à les rassembler dans une synthèse, et à adjurer le lecteur de nous dire si, selon lui, Dieu a résolu de tromper obstinément, en toutes manières et durant tout le cours

des siècles, les âmes qui le cherchent, qui se dévouent à son service, et que la sainteté de l'Église attire incessamment (v. t. 2, p, 117.)

CHAPITRE III

MÉTHODE DE RETOUR A DIEU.

« Instruire et convertir » : l'action d'un apôtre ne sépare jamais ces deux buts. La science est vaine, qui ne tourne pas à l'amour. L'amour perd son motif et sa principale valeur, si la vérité ne tient pas son flambeau devant lui.

Une méthode complète de retour à Dieu commence donc par des preuves, et s'achève par des motifs de conversion. Elle a même son mot à dire, avant d'entamer la démonstration, et les preuves lui servent d'appui pour achever son ouvrage.

Ainsi, elle a sa place marquée *avant*, *pendant* et *après* les preuves. Ce n'est point assez de l'annoncer par quelques réflexions au début de l'entreprise, et de laisser ensuite la démonstration faire le reste ; elle doit être comme l'âme informant tout l'ouvrage.

Je vais dire ce qu'elle a à faire dans ces trois temps.

Avant. On avertit le lecteur que son entreprise n'est point une spéculation, et qu'il doit concourir avec l'auteur au but que l'auteur se propose. Qu'il est même le principal agent, et le premier intéressé au succès. Un examen de conscience lui est proposé, qui lui fait comprendre par l'expérience du passé, qu'une religion sociale lui est nécessaire (tom. I, ch. II).

Pendant. Les preuves de la religion sont toutes

pleines de Dieu. Soit qu'elles établissent les principes, soit qu'elles rapportent les faits, c'est toujours Dieu qu'elles mettent en avant. Elles obligent l'esprit à rendre hommage à sa sagesse, aux soins de sa Providence, et à reconnaître que dans l'Église la grandeur des dons dépasse ce qu'on attendait. Ou bien, elles montrent ce Dieu lui-même daignant par le miracle, par la prophétie, par sa conversation avec les hommes, servir de héraut à la royale épouse qu'il s'est choisie. Bon gré mal gré, en démontrant la religion à la raison, sans même chercher autre chose, on atteint le cœur, et on le prépare à la confiance et à la soumission. La méthode de conversion suit naturellement son cours.

Il ne faudrait pas toutefois s'y méprendre : ce qu'on dit alors de Dieu ne tend pas directement à le faire aimer, comme le tend une lecture ascétique. L'amour viendra avec la grâce divine comme récompense de la soumission, lorsque le lecteur se sera livré à la sainte Maîtresse qu'on lui aura fait connaître. Il lui suffit pour le moment de concevoir des sentiments de pieuse confiance, et de se surmonter lui-même, pour obéir au Dieu qui l'appelle. Pour l'aider à cette difficile victoire, on lui propose une méditation sur les fins dernières (tom. II, p. 170).

Après. « Souvenez-vous de vos fins dernières, et éternellement vous vaincrez le péché. » C'est l'avertissement de l'Écriture ; et l'on s'en sert ici pour aider le lecteur à triompher de longues habitudes d'indifférence, et à se rendre enfin où Dieu l'a invité par des appels redoublés.

Telle est, comme nous la concevons, l'économie d'une méthode de retour à Dieu. Il n'est pas question ici de ménager les préventions ou les susceptibilités du

lecteur : les intérêts à sauver surpassent en grandeur tous les intérêts de ce monde, et ce n'est pas difficile à comprendre.

Il n'est pas question de supputer seulement les difficultés créées par l'étourdissement des idées modernes : il est clair que si Dieu ne soutient nos efforts, ils échoueront ; mais il s'agit de compter sur ce Dieu ; et en attendant son secours, d'affronter courageusement le péril de l'insuccès. Que ne fait-on pas dans le naufrage imminent d'un seul homme ? Et nous avons devant nous des multitudes qui vont périr ! On hasarde tout, alors ; et s'il faut tout hasarder, risquons au moins quelque chose, ne serait-ce que par amour pour nous-mêmes, que les flots envahiraient aussi, après avoir englouti nos frères plus près de l'abîme.

Il n'y a que les premières victoires qui coûtent. Si nous enlevons les premiers remparts, la place est à nous ; car alors nos amis accourront pour nous soutenir ; et l'ennemi lui-même étonné d'un succès qu'il n'attendait pas, commencera à comprendre et à écouter.

En cherchant, en parlant, en insistant, nous trouverons de jeunes apôtres dans les générations qui sortent chaque an é es des collèges, des séminaires, des facultés catholiques, des écoles mêmes de l'Université ; car notre cause, la cause de Dieu n'est pas tellement délaissée, que nous ne puissions dire encore à nos ennemis avec Tertullien : nous sommes dans tous vos rangs : aux académies, aux facultés, aux écoles les plus laïcisées ; et un sang chrétien circule malgré vous dans vos assemblées. Ce sang là est chaud, il est fécond ; tant qu'il en restera une goutte, cette goutte compénétrée du sang de Jésus-Christ peut de nouveau régénérer les nations.

La puissance du chemin frayé ! Qui n'en a pas été témoin ! Essayons-en : l'ouvrage en vaut la peine, et l'essai ne compromettra pas grand chose : quelques sourires des prudents selon le monde, des regrets dont le Dieu qu'on aura voulu servir changera l'amertume en douceur, et en toute hypothèse, des mérites certains. Audaces gratia juvat.

Puisque je parle à des philosophes, je me persuade qu'ils feront encore volontiers avec moi un rapprochement entre cette méthode de retour à Dieu et la méthode d'exercices de saint Ignace proposée aux chrétiens. Ce sera un moyen de justifier à leurs yeux une entreprise que sa nouveauté expose à une condamnation.

Le point de départ est commun : la fin de l'homme.

Dieu nous a créés pour un bonheur à mériter en cette vie. Cette fin divine est si considérable, que c'est à elle que se rapporte tout ce dessein de l'univers dont la grandeur nous étonne, la beauté nous ravit, et qui nous touche par de divines attentions.

Mais il est nécessaire que l'homme réponde aux avances de Dieu : qu'il adore, qu'il loue, qu'il remercie, qu'il obéisse. Qu'il rapporte enfin des œuvres divines à la gloire de leur auteur.

Ce langage s'adresse à tous les hommes. Mais l'incroyant qui a si complètement oublié Dieu, a un besoin tout particulier de l'entendre ; et une parole d'apôtre ne manquera pas d'accents pour remuer cette âme si indignement oublieuse. L'examen qu'il lui fera faire est une excellente préparation au travail qui lui sera

proposé. Cet examen est lent pendes daméditations de la première semaine de saint Ignace.

Les premières preuves de la religion introduisent ensuite l'âme dans un élément chrétien qui n'est pas sans analogie avec les méditations de la 2e semaine. Le travail tend de part et d'autre à une élection. De part et d'autre aussi, les œuvres et la conduite de l'homme-Dieu instruisent l'esprit, touchent le cœur.

La méditation sur les fins dernières correspond aux exercices préparatoires à l'élection.

Le reste s'éloigne davantage des exercices de saint Ignace. Pourtant, il y a des deux côtés préparation à une vie nouvelle, et dilatation de cœur : produit naturel d'un rapprochement de l'âme avec son Dieu. De part et d'autre aussi, il y a les mêmes conditions de travail, d'attention, de prière, de résolution franche et généreuse faite en la présence de Dieu (tom. I, chap. Ier).

Au point de vue de la nécessité, le travail proposé n'a pas moins d'à propos pour l'incroyant, que le travail des exercices n'en a pour le chrétien. Il est même indubitable que l'incroyant a plus besoin de ce secours.

Je suppose que vous trouviez celui-là disposé à une conversion : la disposition est excellente ; et il faut bien qu'il y en ait un commencement, pour que vous ayez prise sur son âme. C'est la première chose à obtenir. Mais ce serait une grave erreur de croire que cela obtenu vous pouvez le dispenser du travail lui-même, et par un coup d'autorité ou d'éloquence persuasive, pousser tout de suite l'enfant prodigue au tribunal de Jésus-Christ. Si la chose presse, si une inspiration vous y invite, à la bonne heure. Mais en règle ordinaire, il sera sage d'imiter encore ici la méthode de saint Ignace. Quelles personnes invite-t-il

au travail de ses exercices ? Des récalcitrants ? des gens qui ne savent pas le premier mot de leurs besoins? Non. Mais des âmes qui ayant déjà entrevu ces besoins, comprennent qu'elles y pourvoiront beaucoup mieux, quand elles se seront pénétrées devant Dieu des grandes vérités, et qu'elles auront sondé, en leur présence, les déficit dont elles souffrent.

En aucune affaire il n'est bon de s'engager avec une connaissance vague de ce qu'il faut résoudre, et une volonté telle quelle. Si l'on veut s'y donner tout de bon et avec constance, il faut la connaître avec précision, et en avoir apprécié les avantages, les difficultés, les moyens de succès. Une préparation est donc nécessaire, et saint Ignace est béni pour l'avoir compris, dans la grande affaire du salut et de la perfection des âmes. Tous les ans en France seulement, des centaines de milliers de personnes, hommes, femmes, jeunes gens se courbent librement pendant une suite de jours, sous le joug que le saint à façonné pour elles, et elles recommencent chaque année avec un courage nouveau. Vous m'accorderez, je pense, que ces quelques cinq cent mille âmes malgré leurs vertus acquises, ne sont point faites d'un autre limon que les autres, et qu'elles portent inextinguible au dedans leur foyer de concupiscence. Vous m'accorderez encore qu'elles n'ont point le privilège exclusif des grâces du Sauveur. Et si ces deux vérités sont incontestables, il est incontestable aussi que sous la condition d'une mesure discrète, la règle de sagesse qui convient à celles-ci, convient également à celles qui fixent ici notre attention.

Cessez donc de nous objecter que les âmes disposées à subir librement une discipline semblable à celle dont je viens de parler sont déjà prêtes à se faire chré-

tiennes. Non, elles ne le sont pas comme il convient, lorsque les motifs de le faire les ont à peine effleurées. Les préjugés sont encore trop vifs en elles, et les preuves qui les renversent sont encore mal assises. Patientez quelques jours ; et avec l'aide de Dieu, vous les aurez transformées pour la vie. L'Église comptera plusieurs vaillants défenseurs de plus.

Toute entreprise nouvelle suscite des difficultés à son début quand elle ne brille pas aux yeux de l'imagination, et qu'elle rompt avec la routine. Mais quand elle se produit à propos et que Dieu l'agrée, ce Dieu suscite des ouvriers qui la prennent à cœur et rompent la glace. Je sollicite ce secours de sa bonté. Quelle riche conquête à faire et parmi des concitoyens ! Et que cette conquête est nécessaire ! Toutes les autres mesures ensemble ne feraient que retarder notre ruine.

J. CHARTIER, S. J.

(*La fin prochainement*).

LA SCOLASTIQUE

ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES

3me ARTICLE (1)

II. — SAINT BONAVENTURE.

A notre grand regret, les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure n'ont pas commencé leur beau travail par une étude sur sa vie et ses écrits. Pour des raisons dont nous comprenons toute l'importance, ils ont résolu de réserver ce grave sujet, voulant en faire le couronnement de leur œuvre (2). Notre regret eût été plus grand encore, si nous n'avions pas eu, sur saint Bonaventure, les savants et judicieux travaux du P. Benoit Bonelli, religieux de la Stricte Observance.

Nous devons ces travaux d'abord aux attaques injustes, à la critique outrée d'un apostat de la vie religieuse et de la foi catholique, de l'ex-prémontré Casimir Oudin ; puis à l'influence néfaste exercée par les jugements de ce sectaire sur une édition complète des œuvres du Docteur Séraphique, faite à Venise en

(1) Voir les numéros d'août et d'octobre 1884.

(2) « In ultimo tomo nova vita s. Bonaventuræ, augenda ex notitiis, quæ a nobis vel aliis hâc ætate nostrâ repertâ sunt, publicabitur, in quâ etiam ea quæ in Prolegomenis circa scripta et doctrinam passim et sparsim dicta sunt, in unam synthesim colligentur. » (Doctoris Seraphici s. Bonaventuræ S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia jussu et auctoritate Rmi P. Bernardini a Portu Romatino. edita. ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam 1882.

1751. Bien qu'entreprise par deux religieux de l'Observance, les Pères Jean Mazzucato et Jean de Augustinis, cette édition s'inspira, non du mauvais esprit, mais de la critique pédante de Casimir Oudin. Aussi la plupart des traités qui jusqu'alors avaient été attribués à saint Bonaventure, furent donnés dans cette édition comme douteux ou supposés.

Le Ministre général de l'Observance, le P. Pierre Jeannetti de Molina, crut qu'il était de son devoir d'intervenir et de faire justice des attaques de cette prétendue science. Dans une lettre du 23 mai 1763 il ordonna au P. Bonelli de préparer une nouvelle édition des œuvres du Docteur Séraphique. Ce religieux aussi savant que modeste se mit à l'œuvre. Il n'eut pas le bonheur de remplir complètement la mission qui lui avait été confiée, mais il fit paraître deux ouvrages très-précieux. Le dernier présente le fruit de ses recherches et de ses découvertes. Publié à Trente en trois volumes in-folio, il enrichissait de quarante cinq traités ou opuscules la collection des œuvres de saint Bonaventure (1). Le premier est un travail préparatoire intitulé avec raison : *Prodromus ad omnia opera sancti Bonaventuræ* (2).

Cet ouvrage, divisé en huit livres, contient une étude aussi approfondie que judicieuse sur la vie, la doctrine, les écrits, les diverses éditions et la critique des œuvres de saint Bonaventure. Le regretté P. Fidèle de Fanna, si versé dans la connaissance de tout ce qui, de près ou de loin, touche à saint Bonaventure, faisait le plus grand cas de ce travail du

(1) S. Bonaventuræ... operum omnium supplementum, Tridenti 1772-1774, 3 vol. in-fol.

(2) In typographiâ Bassanensi 1767 in-fol.

P. Bonelli. Il affirmait ne connaître aucun critique, vraiment digne de ce nom, qui eut soulevé contre lui la plus petite objection. Il allait même plus loin. Il ne croyait pas qu'un érudit sage et prudent pût s'attaquer à cet ouvrage, à moins d'y être autorisé par la découverte de nouveaux documents, ignorés du P. Bonelli et capables d'infirmer ses preuves (1). Comme nous ne possédons aucun de ces documents, nous nous ferons un devoir de suivre généralement le P. Bonelli dans cette étude sur la vie et la doctrine du Docteur Séraphique.

1° *Vie de Bonaventure jusqu'au doctorat.*

Bonaventure naquit en 1221 à Bagnorea, ville de Toscane, de Jean de Fidanza et de Marie Ritelli. Il reçut au baptême le nom de Jean, auquel des auteurs ajoutent, avec une certaine probabilité, celui de Pierre, quelques uns même, celui de Bonaventure. Il n'est nullement certain, en effet, que le nom de Bonaventure lui ait été donné par saint François au moment de sa guérison miraculeuse. Ce qui est certain, ce que Bonaventure a lui-même proclamé plus tard, c'est que dans son enfance il fut arraché à une mort imminente

(1) « Materia itaque generalis, circa quam critici omnes censoriam virgulam exercuerunt, collectio est operum et opusculorum editionis Romanae, in subsequentibus denuo impressorum, cum nullus adhuc, quod ego sciam, magni ac veri nominis criticus, quidquam objiciendum invenerit contra *Prodromum* et *Supplementum* Bonellianum. Nemo enim vere prudens ac eruditus *Prodromum* ac *Supplementum* impugnare auderet, quin prius nova monumenta, a Cl. Bonellio ignorata, detexerit, quae suo pondere aut prevalerent, aut destruerent vim illius argumentationis. » (Ratio novæ collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum Seraphici Eccl. Doct. s. Bonaventuræ. — Studio et labore P. Fidelis a Fanna, Lectoris theologi. Taurini 1874 cap. 2, p. 23-24).

par l'intercession et les mérites de saint François, et par le vœu de sa pieuse mère, promettant de le consacrer à Dieu dans l'ordre des Frères Mineurs (1).

Dieu qui avait exaucé le vœu de la mère, disposa le cœur de l'enfant à son exécution. Il inclina l'esprit et le cœur du jeune homme vers l'ordre de saint François, et la raison qui le porta à choisir ce genre de vie, fut qu'il ne vit point dans son institution une invention de la prudence des hommes, mais bien une œuvre du Fils de Dieu lui-même (2).

Les Auteurs sont loin de s'accorder sur l'époque où Bonaventure mit à exécution le vœu de sa pieuse mère. Wading (3), les Bollandistes (4), Casimir Oudin (5), l'ancien Bréviaire de l'Ordre, le P. Echard (6) retardent cette époque jusqu'à la vingt-deuxième année de son âge. Après des autorités si graves, les historiens postérieurs ont répété et répétent à l'envie, que Bonaventure entra dans l'ordre en 1243. Cette opinion malheureusement est inadmissible : elle va se heurter à d'inextricables difficultés, elle contredit le témoignage des contemporains.

(1) « Voto me languente gravissime ad beatum Franciscum emisso a matre, cum adhuc essem puerulus, ab ipsis sum mortis faucibus erutus, et in robur vitae incolumis restitutus, quod cum vivâ memoriâ teneam, verâ nunc confessione profiteor, ne tantum beneficium reticens, sceleris arguar ut ingratus.» (in Legendâ Minore vitæ B. Francisci apud M. S. Codicem assisiensem) Bonaventure dit également dans la préface de la vie de s. François : « Per ipsius sancti Francisci invocationem, et merita, in puerili aetate, sicut recenti memoriâ teneo, a mortis faucibus erutus, si præconia ejus laudis tacuero, timeo sceleris arguiut ingratus. »

(2) « Fateor coram Deo, quod hoc me fecit vitam B. Francisci eligere, quod non fuit per hominum prudentiam inventa, sed per Christum. » (Epistola ad Magistrum innominatum).

(3) Annales, t. I., ad ann. 1243, n° 5.

(4) Acta sanctorum. — Tom. III, mensis julii, die 14.

(5) De Scriptorib. eccles. tom. III, ed. Lipsiens, col. 134.

(6) Scriptores ord. Praedicator. tom. I, p. 277 seqq.

Si, en effet, Bonaventure n'est entré dans l'ordre qu'en 1243, comment a-t-il pu, dans l'espace de deux ans, faire son noviciat, achever son cours de Philosophie, venir à Paris et suivre les leçons d'Alexandre de Halès, qui mourut le 12 août 1245 ? De deux choses l'une : ou Bonaventure n'a jamais eu, à proprement parler, Alexandre de Halès pour maître, comme le prétend Casimir Oudin (1), ou il est entré dans l'ordre avant l'année 1243. Or toute la tradition, et saint Bonaventure lui-même, comme nous l'avons vu dans l'article consacré à Alexandre de Halès, s'élèvent contre la première hypothèse et lui donnent un éclatant démenti ; il faut donc s'arrêter à la seconde.

Les chroniques de deux contemporains nous amènent à tirer la même conclusion. Le B. François de Fabriano affirme en effet que Bonaventure a été reçu à la Licence sous Alexandre, le premier maître de l'ordre (2). Or la Licence était le second degré pour arriver au doctorat : il fallait donc que le jeune scolastique eut déjà étudié la théologie pendant plusieurs années. D'un autre côté le fr. Salimbéné raconte ainsi que nous le dirons bientôt, qu'en 1248 le Ministre général, Jean de Parme, concéda au fr. Bonaventure la faculté d'enseigner : or qui croira jamais que cette importante fonction lui ait été octroyée dans la célèbre Université de Paris, après quatre années d'étude seulement ?

(1) « Constat, Bonaventuram nunquam habuisse magistrum Halensen, nec studuisse sub illo, dum esset Parisiis. » (ibid). On ne peut que regretter de trouver cette fausse assertion sous la plume du Dr Scheeben : « saint Bonaventure, né en 1221, mort en 1274, ne fut point l'auditeur, mais bien l'héritier et le successeur de Halès. » (La dogmatique... tom. I, p. 669).

(2) « Licentiatus sub Magistro Alexandro primo Magistro ordinis. » (Prodromus... lib. I, cap. XV, p. 64).

A cause de toutes ces raisons Sbaraléa, (1), Bonelli (2), les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure (3) et d'autres ont rejeté cette opinion. Ils font entrer Bonaventure au noviciat en 1238, à l'âge de dix-sept ans. Sa profession a lieu au commencement du généralat de fr. Haymond de Faversham, c'est-à-dire vers la fin de l'année 1239. De 1239 à 1242 il étudie la philosophie, après quoi il vient à Paris, où il suit les leçons d'Alexandre de Halès pendant trois ans, et à la fin de ces trois années de théologie, il est élevé en 1245 à la licence (4). C'était probablement le septième qu'Alexandre de Halès faisait recevoir : car, au dire du B. François de Fabriano, ce grand docteur, *que toute l'Université de Paris suivait avant son entrée dans l'ordre*, fit admettre à la licence et au doctorat sept de ses frères (5). Si Bonaventure paraît être le dernier des disciples d'Alexandre qui reçurent la licence, saint Antonin

(1) Bullarium Franciscan. tom. III, p. 12 not. 6 et tom II, p. 253, not. a.

(2) Prodromus... lib. I, cap. I, n° 5, p. 6

(3) Præfatio generalis, p. III, not. I.

(4) « S. Bonaventura, ut ostensum est supra, anno 1238. Ordinem Minorum ingreditur ætatis suæ anno XVII ; annoque 1239, post Kalendas novembris, cum jam Haymo Minister generalis assumptus fuisset, vota Religionis emisit ; postea cum tribus annis studiis Philosophiæ operam dedisset, anno 1242 : ætatis suæ XXI Parisiis missus est, ut sub Alexandro Alensi Theologiam addisceret ; triennioque post, anno videlicet 1245. « Licentiatus fuit sub eodem Alensi in sacrâ Theologiâ Lector effectus, » inquit cit. B. Franciscus Fabriensis. » (Sbaralea. Supplementum ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci... Romæ 1806).

(5) Licentiatus sub Magistro ordinis, *quem cum esset in sæculo, tota Parisiensis Universitas sequebatur*, sub quo septem Fratres nostri fuerunt Licentiati, et Magistri effecti in sacrâ theologiâ. » (Prodromus, lib. I, cap. XV, p. 64).

donne le droit de supposer que Jean de la Rochelle fut le premier (1).

En quelques mots Bernard de Besse, le futur secrétaire de Bonaventure devenu général de l'Ordre, fait le plus bel éloge de sa vie à l'Université de Paris. Il rapporte la parole du maître de Bonaventure, parole qui est comme le résumé de toutes ses vertus et de toutes ses qualités. Alexandre de Halès disait de son disciple, qu'il ne paraissait pas avoir hérité du péché d'Adam. Les traces de la déchéance originelle ne se retrouvent point, en effet, dans ce que Bernard de Besse nous dit de son intelligence et de sa volonté. Son intelligence douée d'une puissance extraordinaire faisait de rapides et étonnants progrès dans les sciences humaines, et surtout dans les sciences sacrées. Or toute lumière, perçue par son intelligence, se transformait en piété au fond de son cœur. Ce cœur exhalait en prières et en chants de reconnaissance ce que l'étude lui avait communiqué (2). Le corps lui-même

(1) Voici les paroles de saint Antonin. « Hic cum in conventu Fratrum cœpisset legere ordinarie, et universitas sibi baccalaureum instituendum ex ordine ipso concessisset, sollicitus, quem præsentare deberet, intrans ecclesiam orabat super ea re, Et vidit ibi unum fratrem habitus sui orantem, et velut magnum luminis globum totam capellam ecclesiae ubi orabat illustrantem. Quem exspectans et exeuntem intuens, cognovit eum esse fratrem Joannem de Rupella de Provinciâ Aquitaniæ scientiâ lucidum et profundum. Et ex tali signo a Deo existimans baccalaureum futurum, ipsum cancellario pro baccalaureo præsentavit. Qui postea factus magister, maximus inventus est prædicator, religiositate, scientiâ, et discretione clarissimus, tantâque vi ingenii, ut priorum magistrorum subtilitati adjiciens prædicationis et lecturæ in Theologicâ facultate artem, modos traderet exquisitos. » (Divi Antonini archiepis. Florentini... Chronicorum opus... tertia pars Tit. XXIV, cap. VIII, § I, p. 772. Lugduni 1586).

(2) « Septimus a B. Francisco successit præclarissimus Pater Frater Bonaventura de Balneo regio qui cum *juvenis* intrasset or-

était en harmonie parfaite avec l'âme. Quiconque le voyait, dit un auteur contemporain, sentait son cœur s'incliner vers lui (1). C'est qu'à tous il se montrait doux, affable, pieux, enclin à la miséricorde, rempli de vertus ; aussi était-il aimé de Dieu et des hommes (2).

Si nous désirons savoir quels trésors de science et de sainteté produisirent, dans un si heureux naturel, le travail du disciple, l'enseignement du maître (3), la grâce de l'Esprit-Saint, nous n'avons qu'à écouter Sixte Quint : « Bonaventure entra dès sa jeunesse, dit ce grand pape, dans l'Ordre Séraphique. Bien que nouveau soldat du Christ, il s'attacha avec humilité et constance à suivre les traces encore récentes du saint Fondateur : il s'adonna, avec une telle ardeur d'esprit et une si grande avidité de cœur, à la salutaire pratique des exercices de la vie régulière, qu'une sainteté sublime brilla bientôt en lui. Il devint pour tous un

dinem, tantâ bonæ indolis honestate pollebat, ut magnus ille magister Alexander diceret aliquando de ipso, quod in eo videbatur Adam non peccasse. Hic sicut in luminibus scientiarum et maxime in scriptis sacris videbatur mirandâ capacitate proficere, ita et in devotionis gratiâ continuum sumebat augmentum. Siquidem omnem veritatem, quam percipiebat intellectu, ad formam orationis et laudationis divinæ reducens, continuo ruminabat affectu. » Le P. Fidèle de Fanna a copié ces paroles de Bernard de Besse sur un manuscrit conservé à la bibliothèque de Turin. Voir Opera omnia... Præfatio generalis, p. III, not. 1).

(1) « Quicumque eum videbant, ipsius amore capiebantur ex corde. » (Apud Labbeum Col. tom. XIV, Concil. col. 505).

(2) « Benignus, affabilis, pius et misericors, virtutibus plenus, Deo et hominibus dilectus. » (Ibid).

(3) Saint Bonaventure fut-il aussi le disciple de Jean de la Rochelle ? Les Pères Théophile Domenichelli, min. obs., et Marcellin de Civezza l'affirment. Mais cette assertion ne paraît pas suffisamment prouvée. (Voir la Summa de anima. — Introduzione, p. 82 — et Il Breviloquium super Libros sententiarum. — La Scolastica et la scuola franciscana, p. 27-28).

modèle et un sujet d'étonnement par l'innocence et la pureté de sa vie, par son humilité, sa patience, sa mansuétude, son mépris des biens terrestres et son ardent désir des biens célestes...»

« A cette admirable sainteté de vie, l'homme de Dieu joignit le mérite d'une remarquable doctrine, Dieu voulant ainsi le faire servir, dans une large mesure, à sa gloire et au bien de son Église, non seulement par ses exemples, mais encore par ses paroles et son savoir. C'est pourquoi, lorsqu'il s'appliquâ avec le plus grand soin à l'étude des divines Écritures, des écrits des saints Pères, de la science si nécessaire de la théologie scolastique, sous Alexandre de Halès, insigne théologien de cette époque, l'éminence de son intelligence, l'assiduité au travail, et pardessus tout la grâce de l'Esprit Saint, qui façonnait ce vase d'élection prédestiné à la gloire et à l'honneur, lui firent réaliser tant de progrès en si peu de temps, l'élevèrent à une telle perfection de savoir, que décoré solennellement du titre de docteur et de maître dans la très-célèbre Université de Paris, il y enseigna publiquement la sainte théologie (1).

(1) « Is enim Balneoregii in Etruriâ natus, ut piæ matris voto satisfaceret, adolescens seraphicam sancti Francisci Religionem est ingressus, per cujus vestigia recentia adhuc novus Christi miles humiliter et constanter incedens, saluberrimam regularium institutorum observantiam tanto animi ardore tantâque cordis aviditate hausit, ut summa in eo sanctitas appareret, ac vitæ innocentiâ et castitate, sanctâ humilitate, patientiâ, mansuetudine, terrenarum rerum despicientiâ, cœlestium desiderio omnibus et exemplo et admirationi esset...»

« Ad hanc vero eximiam vitæ sanctitatem vir Dei magnam præstantis doctrinæ laudem adjunxit, Deo ita disponente, ut ad ejus gloriam et Ecclesiæ utilitatem non solum exemplo, sed verbo et eruditione magnopere proficeret. Itaque cum in sacrarum Litterarum studio, sanctorum Patrum lectione et scholasticæ pernecessaria

Cette science de Bonaventure, qui tenait du prodige s'illumina, nous dit Sixte Quint, à ces trois grands foyers de lumière : la sainte Écriture, les écrits des Pères et la Scolastique.

Bonaventure, au dire d'auteurs dignes de foi, savait par cœur toute la Sainte Ecriture. Pour atteindre plus sûrement ce but, il s'était assujetti à la transcrire deux fois de sa propre main. Par là il avait fait de sa mémoire comme une arche sainte, qui contenait le trésor des révélations faites par Dieu aux hommes (1).

Non content de posséder cette connaissance des divines Ecritures, Bonaventure demanda aux écrits des Pères de lui livrer leurs trésors. Il nous apprend lui-même que, dès les premiers jours de sa vie religieuse, il aimait à se récréer dans cette lecture. Il recherchait avec soin les meilleurs manuscrits et il transcrivait les paroles des saints Pères en les coordonnant sous différents titres, selon qu'elles lui paraissaient mieux s'adapter à la méditation, à la prédication ou aux controverses (2) Ces textes ainsi recueillis per-

disciplinâ, Alexandro de Ales Magistro, insigni illius ætatis theologo, diligentissime versaretur, brevi temporis spatio excellentis ingenii bonitate, assiduo labore, et quod caput est, gratiâ Spiritus sancti, qui vas aureum in honorem electum omni ex parte formabat, tantos progressus fecit et ad tantam doctrinæ perfectionem pervenit, ut doctoris et magistri insignibus in celeberrimo Parisiensi gymnasio solemni more decoratus, sacram theologiam ibidem professus est. » (Bulla *Triumphantis Hierusalem*, § 2).

(1) Prodromus. — Lib. II, cap. XIV, p. 117.

(2) In conversionis meæ primordio cum ob mentis recreationem auctoritates Sanctorum legerem, et legens varias corruptiones perciperem, placuit mihi, ut ad ipsum fontem originalium recurrerem, et ob majorem certitudinem ipsemet aliqua perciperem, quæ post modum ut scivi, ordinavi : ut quæ ad meditationem, prædicationem, disputationem ibidem essent utilia, levius reperirentur. » (in vestibulo præfationis ad Pharetram).

mirent plus tard au séraphique docteur, dit le P. Bonelli, de composer plusieurs de ses opuscules (1).

Tout en aimant et en étudiant généralement les écrits des Pères, Bonaventure avait une préférence marquée pour quelques uns. Cette préférence trouvait sa raison d'être dans le but qu'il poursuivait. Il compulsait les ouvrages des saints Pères pour y découvrir des preuves à la Foi, des règles sûres à la morale, des moyens propres à procurer l'union de l'âme avec Dieu. Or les preuves de la foi abondent dans saint Augustin et saint Anselme; les règles morales, dans saint Grégoire et saint Bernard; les moyens de perfection, dans saint Denys l'aréopagite et Richard de Saint-Victor. Les œuvres de Hugues de Saint-Victor lui paraissaient aptes à atteindre l'une ou l'autre de ces trois fins. Sans négliger complètement l'étude des autres Pères, Bonaventure s'attacha tout particulièrement aux écrits de ceux que nous venons de nommer (2).

Comme aux écrits des Pères, Bonaventure demanda à la scolastique des preuves pour la foi, des règles pour la morale chrétienne, un aliment substantiel pour la piété. Ce que nous avons à dire de son enseignement et de sa doctrine va nous révéler tout ce que

(1) « Hinc ortum habuit celebris ejus *Pharetra*, ac forte deinceps, *Soliloquium Amatorium*, *Collatio de contemptu sæculi*. Opusculum de *quatuor virtutibus Cardinalibus*, et similia, quæ collectanea sunt ex diversis Patrum excerptis. » (Prodromus. — Lib. I, cap. II, p. 9).

(2) Docens quid credendum, quomodo vivendum, qualiter Deo adhærendum, quorum primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque, subdit : « Circa primum insudare debet studium Doctorum, circa secundum studium Prædicatorum, circa terium studium Contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus : secundum maxime docet Gregorius : tertium vero docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum : Bernardus sequitur Gregorium : Richardus sequitur Dionysium. Quia Anselmus in ratiocinatione : Bernardus in prædicatione : Richardus in contempla-

son cœur et son intelligence surent découvrir de foi et d'amour dans cette science *si nécessaire*, dit Sixte Quint, de la théologie scolastique « *scolasticæ theologiæ pernecessariâ disciplinâ.* »

2° *Enseignement et discusssion avec les Docteurs de l'Université.*

Frère Bonaventure commença à enseigner, assure le B. François de Fabriano, dans la septième année de sa vie religieuse, c'est-à-dire, d'après la chronologie adoptée par Bonelli, Sbaraléa et les nouveaux éditeurs de ses œuvres, en 1245. Il n'était encore que licencié, et il dut se borner à enseigner dans l'intérieur du couvent. Trois ans plus tard il fut déclaré docteur et le Ministre général, Jean de Parme, l'autorisa à enseigner publiquement (1). Le frère Salimbéné dit expressément que cette autorisation fut accordée en 1248, et que le frère Bonaventure commença alors ses commentaires sur l'évangile de saint Luc et sur les quatre livres des Sentences (2).

tione : Hugo vero omnia hæc, idest, omnes tres sequitur. » (In Libello *De Reductione artium ad theologiam*. Voir Prodromus. — Lib II, cap. XV, p. 120).

(1) « Hinc factum est, ut in septimo anno post ingressum ad Ordinem Sententias legeret Parisiis et in decimo reciperet cathedram.» (Doctoris seraphici s. Bonaventuræ — opera omnia.— Prolegomena p. LVI).

(2) « Iste frater Joannes de Parma dedit licentiam Fratri Bonaventuræ de Balneo Regis, ut Parisiis legeret, quod nunquam alibi fecerat, quia Bacellarius erat, nec adhuc cathedraticus (*idest Doctor declaratus*) : et tunc fecit Lecturam super totum Evangelium Lucæ quæ pulchra et optima est, et super *Sententias* quatuor Libros fecit, qui usque in hodiernum diem utiles et solemnes habentur. (Currebat tunc annus MCCXLVIII, nunc autem agitur annus Domini MCCLXXXIV. » Bonelli poursuit ainsi. « Consentit Jordanus in

En 1248 Bonaventure n'était âgé que de 27 ans, et ce jeune docteur de 27 ans n'avait, pour guider sa marche dans l'interprétation de l'ouvrage de Pierre Lombard, que les écrits de son illustre maître, Alexandre de Halès.

En effet saint Thomas, si nous en croyons le Père Bernard Marie de Rubéis (1), ne commença à composer son commentaire qu'en 1253. Le B. Albert le Grand lui-même aurait mis la main à ce travail, non en 1245, comme le prétend le Père Echard, mais un peu plus tard. Il est hors de doute, qu'en 1248 Albert le Grand enseignait la théologie à l'Université de Paris (2). Loin donc d'être pour le jeune maître un secours pour ses doctes écrits, ce vénérable Docteur devenait un redoutable adversaire par l'inauguration de son enseignement dans la célèbre Université de Paris. L'illustration même de cette Université, que Grégoire IX comparait à la source de la sagesse (3) et qui procurait à l'Eglise ses plus hauts dignitaires (4), rendait la tâche plus difficile encore.

Pour triompher de toutes ces difficultés, Bonaventure n'avait que son génie, illuminé des splendeurs divines, sa prodigieuse science acquise en si peu d'années (5),

Chronico Ms Bibl. vaticanæ fol. 259., ubi de sancto Doctore habet. *Anno VII ad Bazalariatum Paris. et an. X post ingressum Religionis ad Magisterium est promotus.* » (Prodromus. — lib. I, cap. III, page 10).

(1) Dissert. criticæ, diss. 10 cap. 1 ; et diss. 12 cap. 2.

(2) Voir : Doctoris seraphici s. Bonaventuræ. — Opera omnia. — Prolegomena, p. LVI,

(3) Histoire de l'Université par Crevier, tom. I, p. 343.

(4) « Studium Parisius est fons quo rivuli exeunt per totum mundum, et episcopi, et archiepiscopi, et alii Ecclesiæ rectores. » (Sermon relaté par Echard : Scriptores ord. Prædicat. Tom. I, p. 269).

(5) « Paucorum annorum spatio incredibilem fuerat scientiam consecutus. » (Sixte IV, Bulle de canonisation).

l'enseignement et les écrits d'Alexandre. C'était plus qu'il n'en fallait. Frère Bonaventure, dit le B. François de Fabriano, se montra admirable dans l'intelligence de l'Ecriture Sainte et de toute la théologie (1). La postérité a ratifié ce jugement. Les Commentaires du jeune docteur de 27 ans sont restés son œuvre magistrale, ils ont fait de lui l'un des princes de la théologie, l'émule de saint Thomas ; ils lui ont même valu, près de quelques uns, la primauté sur le docteur angélique.

Ces Commentaires sont si bien l'œuvre magistrale de Bonaventure, que les éditions de Venise, de Paris et de Quaracchi leur assignent la première place. La raison, que donnent de cette préférence les derniers éditeurs, est que le séraphique Docteur, dans ce premier jet de son intelligence, a expliqué avec tant d'abondance et de profondeur son sentiment sur les sujets théologiques et philosophiques, que tout ce qu'il a écrit plus tard se rapporte généralement à ce commentaire comme à sa source principale et à son plus plus ferme fondement (2).

Le Père Bonelli nous assure que la Tradition n'a

(1) « Hic jam dictus Frater Bonaventura vir eloquentissimus fuit, mirabilis in intellectu sacræ paginæ, et totius theologiæ. » (Prodromus. — Lib. I, cap. XV, p. 64).

(2) « Insignem et inter theologos celeberrimum Commentarium in libros Sententiarum primo nostræ editionis loco posuimus, in quo exemplum editionis venetæ et parisiensis secuti sumus. Ratio quæ potissimum ad hoc nos movit, hæc est, quod s. Doctor suam in rebus theologicis et etiam philosophicis sententiam in hoc Commentario ita copiose et profunde explicavit, ut ea, quæ in aliis libris ad varias sacræ doctrinæ disciplinas spectantibus scripsit ad intellectum illuminandum et affectum inflammandum, ad hunc commentarium tanquam ad suum fontem præcipuum et firmum firmamentum maxima ex parte reduci possunt. » (Doctoris seraphici s. Bonaventurae S. R. Episcopi Cardinalis Opera omnia.— Prolegomena, cap. I, p. LV).

qu'une voix pour louer et exalter ces célèbres Commentaires (1). Parmi tous ces éloges quelques uns demandent à être cités. Le pape Clément IV, mort le 29 novembre 1268, faisait ses délices de la lecture des écrits de Bonaventure. Dans cette doctrine abondante sûre et solide, il trouvait de quoi illuminer son intelligence et enflammer son cœur (2). En 1284 le fr. Salimbéné dit que ces Commentaires étaient estimés et d'un fréquent usage « *et super Sententias quatuor Libros fecit, qui usque in hodierum diem utiles et solemnes habentur* (3). Un moine de Fulda du XIVe siècle nous les présente comme jouissant d'une incontestable autorité. Les Docteurs les regardaient comme l'interprétation fidèle du livre des Sentences (4). Pour Gerson il n'hésite pas à leur donner la préférence sur tous les autres. Après avoir concédé qu'il convient de permettre à certains religieux de s'occuper des doctrines scolastiques agitées dans les Commentaires du livre des Sentences, il se pose cette question. « Si on me demande quel est parmi les docteurs celui qu'il convient d'étudier ? voici ma réponse : « *Respondeo sine præjudicio, quod Dominus Bonaventura, quoniam in docendo solidus est et securus, pius et justus et devotus* (5).

(1) « Scriptores omnis ætatis, contemporanei, quasi contemporanei, proximiores, remotioresque. certatim ea summis laudibus extulere. » (Prodromus. — Lib. VIII, par. I, § 3 p 520).

(2) « Delectatus fuerit mirifice doctrinâ ejusdem Bonaventuræ, quia copiose, quia solide, quia ad rem scripsit, atque in omnibus suis operibus, et intellectum illuminat, et voluntatem inflammat. (Wad. ad ann. 1268, n° 87).

(3) Voir ce texte déjà cité plus haut.

(4) « Cujus Scriptum super Sententias a Doctoribus sacræ paginæ multum approbatur, et quasi pro autentico reputatur. » (Prodromus... lib. V, Indiculus V, p. 224).

(5) Opera omnia. — Parisiis 1606, tom. I. De examinatione Doctrinarum, p. 553.

Si élogieux que soient ces jugements, ils ne surprendront point ceux qui connaissent ces paroles de Bonelli. « Aucun ouvrage n'est mieux ordonné comme méthode, plus clair comme style, plus solide comme doctrine, plus saint comme piété, plus modeste comme réfutation, plus modéré comme affirmation, plus brûlant, comme amour de Dieu et du prochain (1). »

Ces Commentaires commencés en 1248 furent terminés on ne sait trop en quelle année. Il est hors de doute cependant que Bonaventure les termina avant son élévation au généralat, c'est-à-dire avant le 2 février 1257.

Pendant que Bonaventure composait ces admirables Commentaires, pendant qu'Albert-le-Grand attirait autour de sa chaire des milliers d'étudiants, au moment même où saint Thomas se disposait à répandre sur le monde les bienfaits d'une science aussi profonde que sûre, l'Université de Paris crut qu'il était de son intérêt, peut-être même de sa gloire, de fermer ses portes aux membres des deux nouveaux ordres de saint Dominique et de saint François. La passion inspire parfois de singulières résolutions. Au milieu du XIIIe siècle il se trouva donc des docteurs, comme il s'est trouvé des députés au XIXe, pour prétendre que les religieux devaient être exclus de l'enseignement de l'Université. Les raisons ne manquaient pas plus alors, qu'elles ne manquent aujourd'hui pour appuyer un tel sentiment. Elles ont même des traits de ressemblance

(1) « Profecto, quod methodum spectat, nihil desiderari potest ordinatius ; quod stilum, nihil clarius ; quod doctrinam, nihil solidius; quod pietatem, nihil sanctius ; quod confutationem, nihil modestius ; quod assertionem, nihil moderatius ; quod demum Dei amorem et proximi, nihil ardentius. » (Prodromus — lib. VIII, pars. I, cap. 1, p. 520).

qui frappent à première vue. En effet si l'Université refusait d'admettre les membres des Ordres de saint Dominique et de saint François au nombre de ses maîtres, c'était, disait-elle, parce que les docteurs de ces deux ordres ne voulaient point s'engager à observer ses statuts (2). Tout comme aujourd'hui les religieux ne sont chassés de leurs couvents que parce qu'ils refusent de se conformer aux *lois existantes*.

Les statuts de l'Université ont donc joué au XIIIe siècle, le rôle des lois existantes au XIXe, mais avec moins de succès. Ils auraient peut-être obtenu le même résultat, s'il n'y avait pas eu sur le trône de France un roi comme saint Louis, et sur la chaire de saint Pierre un pape dont la voix était écoutée par toute la terre, dont les sentences finissaient toujours par être exécutées, même à l'Université de Paris.

Il nous importe peu de savoir ce que l'Université prétextait pour frapper d'ostracisme les religieux mendiants, mais il importe beaucoup de connaître le véritable état des esprits et les causes secrètes de cette animosité. Sous ce rapport les écrits de Bonaventure sont précieux et ils nous permettent de pénétrer au plus intime du sujet. Ils nous font voir, qu'en réalité, le débat roulait sur les points les plus importants, sur les questions les plus graves. Il s'agissait pour les Frères Mineurs de défendre leur règle et leur genre de vie, le droit de se livrer à l'enseignement et de remplir les fonctions du saint ministère.

L'Université mettait donc en avant son amour et son respect des Statuts pour ne pas admettre les religieux mendiants dans son sein ; mais ses docteurs n'étaient

(2) Histoire de l'Université de Paris, par Crevier, tom. I, liv. II, p. 389-469.

pas tenus à tant de réserve. Quelques uns, avec une apparente bienveillance, cherchaient à dissuader les Frères Mineurs de prétendre à l'honneur du doctorat. Ils leur disaient qu'ils seraient bien plus dans l'esprit de leur règle s'ils laissaient là les livres et la science pour s'adonner au travail manuel. D'autres se montraient ouvertement hostiles. Non seulement ils trouvaient mauvais que les religieux des deux nouveaux ordres se livrassent à l'étude et à l'enseignement, mais ils réprouvaient la pauvreté volontaire et la mendicité; bien plus ils leur contestaient le droit de prêcher et de confesser.

Il convient de ranger parmi les premiers un certain docteur anonyme, qui écrivit au fr. Bonaventure pour lui poser sous forme de questions ces doutes sur la règle. — « Comment, avec une règle qui défend de recevoir de l'argent et de posséder quoique ce soit, les frères peuvent-ils avoir des livres et des couvents ? — Puisque la règle commande le travail manuel, pourquoi les simples frères ne s'exercent-ils pas aux arts mécaniques, et pourquoi les clercs ne s'occupent-ils pas à transcrire les manuscrits plutôt que de se les procurer au prix de l'or ? — Comment concilier cette passion pour l'étude avec une règle qui défend a ceux qui ignorent les lettres de les apprendre? — Pourquoi enfin ambitionner le titre de docteur et de maître, puisque le Seigneur le défend à ses disciples, dont vous Frères Mineurs, vous prétendez être les imitateurs ? »

Bonaventure répond charitablement à toutes ces questions. Si grande que soit la pauvreté dans un ordre religieux, dit très-sagement le docteur séraphique, elle doit être raisonnable. Or tout homme, qui ne veut pas s'exposer à la maladie et à la mort, doit faire usage

d'une demeure, de vêtements et de nourriture. Si de plus cet homme est obligé, comme le frère mineur, de remplir l'office de la prédication, il lui faut des livres(1). Avoir des maisons et des livres ne saurait donc être contraire à la règle franciscaine, si les frères usent de ces choses comme le feraient des pèlerins et des étrangers.

En second lieu la règle ne commande nulle part le travail manuel. La preuve la plus convaincante ressort de la vie du saint Fondateur. Le séraphique François, si parfait observateur de sa règle, ne fit pas pendant toute sa vie de travail manuel pour la valeur de douze deniers(2). Si la règle ne commande pas le travail, elle indique cependant comment il convient de s'y livrer. Saint François veut que ses frères évitent et la paresse, qui est la mère de tous les vices, et une trop grande application, qui pourrait nuire à l'esprit de piété et de prière.

Bonaventure n'a pas de peine à démontrer au docteur anonyme, que, relativement à l'étude, il n'a compris ni le texte de la règle, ni l'esprit de saint François, ni

(1) » De libris et utensilibus quid sentiam, audi. Clamat regula expresse imponens fratribus officium prædicandi, quod non credo in aliquâ aliâ regulâ reperiri, Si igitur prædicare non debent fabulas, sed verba divina, et hæc scire non possunt, nisi legant, nec legere, nisi habeant scripta ; planissimum est, quod de perfectione sic est habere libros, sicut et prædicare. Et sicut non obstat ordinis paupertati, habere Missalia ad cantandum Missas, et Breviaria ad horas dicendas ; sic non obstat et Biblias ad verba divina prædicanda. Licet igitur libros habere. » (Sancti Bonaventuræ — Operum, tom. VII, Lugduni 1668 — Epistola ad Magistrum innominatum, p. 357.

(2) « Ipse autem de labore manuum vim non faciebat, nisi propter otium declimandum : quia cum fuerit regulæ observator perfectissimus, non credo, quod unquam lucratus fuerit de labore manuum duodecim denarios, vel eorum valorem, sed potissime ad orationem monebat. » (Ibid).

la parole du saint Évangile. En effet la règle ne défend pas l'étude à tous indistinctement, mais à ceux-là seulement qui n'ont aucune connaissance des lettres. Elle la défend si peu que saint François lui-même s'y livra, que, pour favoriser l'étude de la sainte Ecriture, il alla jusqu'à diviser un nouveau Testament en plusieurs parties. Bien plus dans son Testament il ordonne à tous ses frères d'honorer et de vénérer les théologiens, et lui-même témoignait le plus grand respect aux clercs qu'il recevait dans son Ordre.

L'autorité de l'Evangile n'est pas invoquée plus judicieusement par le docteur anonyme, que celle de la règle et de saint François. Si l'Evangile défend de se faire appeler *maître*, c'est qu'il y a dans cette dénomination deux choses : un titre honorifique et une fonction. Les Frères Mineurs ne doivent pas tenir au titre honorifique, mais ils doivent tenir à la fonction. A eux, plus qu'à tout autre, il appartient d'enseigner le saint Evangile. Bonaventure confirme ce qu'il avance par l'exemple de son maître Alexandre de Halès, mort depuis quelques années seulement. Quel homme sensé, dit-il, osera affirmer que le frère Alexandre, lorsqu'il était riche, devait prêcher et enseigner ces paroles : *Bienheureux les pauvres d'esprit!* mais que, s'étant fait pauvre volontaire, il devait garder le silence (1).

Après avoir résolu les difficultés, dissipé les doutes du docteur anonyme, le frère Bonaventure termine

(1) « Dico ergo, quod secundum Evangelium pompa hujus nominis condemnanda est, et nullatenus appetenda, sed officium assumendum. Quos enim magis decet Evangelium docere, quam qui Evangelium profitentur, et servant ? Nam cum dicat Evangelium : « *qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno cœlorum ;* », quis sanæ mentis dicat, ut Magister et frater Alexander, dives debuerit prædicare et docere : « *beati pauperes spiritu,* » et pauper effectus debuerit reticere ? » (Ibid).

ainsi sa lettre : *Rogo, charissime, ut non nimis abundes in sensu tuo, ne credas te prudentiorem nec meliorem omnibus, quos Deus ad statum istum vocavit, et si vocaverit te, non recuses. Vale in Domino* (1). » Ce dernier souhait ne fut probablement pas vain. On pense, non sans raison, que ce fameux docteur anonyme, était Roger Bacon lui-même. Wading a en effet lu sur un vieux manuscrit, que Roger Bacon était le docteur anonyme (2). Ce qui confirme cette assertion, c'est que parmi les écrits inédits de Bacon, se trouve une réponse à une lettre du docteur Bonaventure (3).

Les Frères Mineurs et les Frères Prêcheurs avaient, dans l'Université de Paris, des adversaires plus redoutables que le docteur anonyme. Il s'était formé un parti puissant, qui ne tendait à rien moins qu'à la destruction des deux nouveaux Ordres. Le chef de ce parti était Guillaume de Saint-Amour. Non content d'attaquer les religieux des deux Ordres et leur désir de se livrer à l'enseignement, il attaqua la pauvreté volontaire, la mendicité, et le droit qu'avaient ces religieux de prêcher et de confesser. Il osa formuler ces propositions dans ses prédications ; bien plus il les consigna dans un livre, auquel il donna ce titre bien significatif : *Livre des périls des derniers temps* (4). Encore un peu, Guillaume de Saint-Amour et ses

(1) Lettre au docteur anonyme.

(2) Scriptores Ordinis Minorum. p. 68.

(3) Responsum ad Epistolam D. Bonaventuræ.

(4) Voici ce que le fr. Salimbéné raconte de Guillaume de Saint-Amour, en l'année 1448 de sa Chronique « Inimicus homo est quicumque nititur hanc religionem destrucre, qualis fuit Magister Guillelmus de Sancto Amore, qui scripsit libellum, in quo continebatur quod omnes religiosi et verbum Dei prædicantes, de eleemosynis vivendo, salvari non poterant, et ab ingressu ordinis tam Minorum quam Prædicatorum multos avertit. » (Chronica. — p. 130).

adeptes eussent été de loyaux adversaires. Malheureusement ils cédèrent à un sentiment de fausse honte ou de prudence pusillamine. Au lieu de nommer franchement les deux Ordres mendiants, ils invectivaient contre les faux apôtres, les faux prédicateurs, les messagers de l'Ante-Christ. Du reste le voile était si transparent que personne ne s'y trompait. Aussi la publication du livre de Guillaume de Saint-Amour mit le comble au scandale.

Les religieux ainsi attaqués avaient le droit et le devoir de se défendre. Ils ne méconnurent ni l'un ni l'autre. Ils comprirent qu'il fallait tout d'abord faire condamner ce livre, et par là désiller les yeux des moins clairvoyants en le montrant comme une œuvre d'erreur, de mensonge et de perfidie. A leur instigation, le roi saint Louis le déféra au pape Alexandre IV. De plus les deux Ordres attaqués déléguèrent près du pape alors à Anagni les plus illustres de leurs membres. Nous voyons pour les Dominicains, Humbert de Romans, leur général, Albert-le-Grand et Thomas d'Aquin ; pour les Franciscains, Bonaventure et Bertrand d'Aquitaine. Ce dernier, avant son entrée dans l'ordre, avait été professeur à l'Université de Paris, et s'y était distingué sous le nom de *Bigle de Bayonne* (1).

La condamnation ne se fit pas attendre. Le livre de Guillaume de Saint-Amour avait été déféré à l'examen de quatre cardinaux, parmi lesquels figurait Hugues

(1) La tradition veut que, dans une dispute avec Guillaume de Saint-Amour, ce dernier, frappé de la facilité et de la force des réponses de Bertrand et ne reconnaissant pas son ancien confrère de l'Université, s'écria : *Vous êtes un ange descendu du ciel, ou un démon sorti de l'enfer, ou le Bigle de Bayonne. — Ni un démon, ni un Ange, répondit Bertrand, mais bien le Bigle de Bayonne.*

de saint Cher, religieux de l'ordre de saint Dominique. Dès le 5 octobre 1256 le *Le livre des périls des derniers temps* était condamné, comme *inique*, *pervers*, *exécrable et mensonger*, et les instructions qui y étaient données, *comme mauvaises*, *fausses et criminelles*. La Bulle ordonnait en conséquence, à quiconque possédait des exemplaires de ce livre, de les jeter au feu, et elle défendait d'en garder aucun sous peine d'excommunication.

Cette condamdation amena la rétractation de plusieurs docteurs. Trois des députés de l'Université de Paris. près du pape donnèrent l'exemple de la soumission. Crévier, qui se montre d'une partialité révoltante dans toute cette affaire, paraît regretter cette soumission ; mais l'opiniâtreté de Guillaume de Saint-Amour le console. « Le plus beau sujet de triomphe pour les Dominicains, dit-il, fut la rétractation de deux des députés de l'Université, Eudes de Douai, et Chrétien de Beauvais, avec lesquels se rangea bientôt un troisième, savoir Nicolas de Bar-sur-Aube. Le dix-huit octobre, dans le palais du pape à Anagni, les deux premiers que je viens de nommer, promirent avec serment à deux cardinaux, dont l'un était Hugues de Saint-Cher, en présence d'un notaire apostolique, de se soumettre à la Bulle *Quasi lignum*, de recevoir les religieux mendiants dans le corps de l'Université, de condamner le livre *des périls des derniers temps*, de reconnaître le droit de prêcher et de confesser dans ceux qui sont envoyés par le pape, ou par les évêques, sans requérir le consentement des pasteurs de second ordre ; d'approuver la mendicité religieuse, de désavouer tout ce qu'ils avaient pu dire ou écrire qui parut tendre à la diffamation des religieux mendiants, et de déclarer qu'ils n'avaient point prétendu les désigner

sous les noms de faux prédicateurs, faux apôtres, messagers de l'Ante-Christ, et autres termes injurieux ; enfin de renouveler, lorsqu'ils seraient à Paris, les mêmes déclarations et protestations publiquement dans leurs sermons. Ceci se passa le dix-huit, et le vingt-trois il en fut dressé procès-verbal dans une assemblée de personnes d'un rang distingué convoquées à cet effet. »

« Cette rétractation était complète, comme on le voit, et les Dominicains n'avaient épargné à leurs adversaires abattus aucune clause ni circonstance humiliante. Il manqua pourtant à leur victoire ce qui en aurait fait le plus glorieux couronnement à leurs yeux. Ils ne purent mettre sous leurs pieds celui dont la défaite les eut le plus flattés. Guillaume de Saint-Amour, resté seul, n'en fut pas moins intrépide, et il soutint jusqu'au bout la cause qu'il avait entreprise (1). »

Cette obstination ne lui fait point honneur. Elle lui attira les justes sévérités d'Alexandre IV. Il lui fut défendu de rentrer en France, et la faculté de prêcher et de confesser lui fut retirée. Malgré les incessantes réclamations de l'Université, Alexandre IV s'opposa toujours à son retour à Paris. Il dut prendre le chemin de la Franche-Comté et vivre, comme en exil, dans sa ville natale de Saint-Amour jusqu'à la mort de ce pape.

Non contents de livrer à la juste réprobation de Rome la doctrine impie de Guillaume de Saint-Amour, les Dominicains et les Franciscains travaillèrent à faire resplendir d'un plus vif éclat les vérités, que ce docteur et ses partisans avaient attaquées, travesties et

(1) Histoire de l'Université de Paris par Crévier, tom. I, liv. II, p. 442-444.

indignement défigurées. Bonaventure était tout naturellement désigné pour prendre la parole au nom des Frères-Mineurs. Il le fit et composa plusieurs traités, où les générations franciscaines iront puiser, jusqu'à la fin des temps, la force et la consolation contre le mépris et les injustes attaques des adeptes passés et futurs de Guillaume de Saint-Amour.

Le premier qu'il fit paraître — et très probablement avant la condamnation de Guillaume de Saint-Amour — fut le traité *de la Pauvreté de Jésus-Christ*. Deux questions sont seulement abordées dans ce traité. Que penser de la pauvreté volontaire qui va jusqu'à la mendicité ? — Cette pauvreté oblige-t-elle nécessairement au travail manuel ?

Pour bien traiter la première, Bonaventure écarte d'abord la pauvreté forcée, qui du reste est digne de commisération et peut devenir méritoire par la patience (1). Il laisse également de côté la pauvreté honteuse, qui est le fruit du vice ou de la paresse (2), et il ne prend que la pauvreté volontaire. Cette pauvreté volontaire, il la pousse jusqu'à ses dernières limites, qui sont l'abdication de toute propriété pour la communauté comme pour l'individu ; il en admet toutes les conséquences, y compris la mendicité, et il se demande quelle idée on doit s'en former. Appuyé sur la Sainte Écriture, sur l'autorité des Pères, sur l'exemple de Jésus-Christ et des Saints, enfin sur les lumières

(1) « Hic autem modus miserabilis est et tolerabilis, et per patientiam bonam fit meritorius, et laudabilis. » (Sancti Bonaventuræ... operum tom. VII, Lugduni, 1668. De Paupertate Christi contra Magistrum Guilelmum qu. I, art. 2, p. 365).

(2) Secundus modus mendicandi est ex vitiositate culpæ, et hic est cum quis mendicat, vel pro otio fovendo, vel pro lucro cumulando, vel utroque modo. Et hic inquam modus vituperabilis est in omnibus taliter mendicantibus. » (ibid. p. 366).

de la simple raison, Bonaventure affirme que cette pauvreté est *le conseil principal, le premier principe, le fondement sublime de la perfection évangélique* (1). Après avoir prouvé cette conclusion par les preuves les plus solides et les plus évidentes, après avoir réduit à néant toutes les objections de ses adversaires, le frère Bonaventure termine par un épilogue, qu'à notre grand regret nous ne pouvons citer en entier. Nous devons nous contenter du passage suivant. « Si donc quelqu'un, dit-il, combat le renoncement universel aux biens temporels, il combat le Christ pauvre et crucifié ; il combat un conseil évangélique ; il combat le collège des apôtres qui s'écrient : *Voilà que nous avons tout abandonné ;* il combat l'Esprit-Saint, inspirateur d'un tel renoncement ; il combat Dieu le Père, le refuge des pauvres ; il combat enfin le royaume des cieux et tout l'univers, dont la possession est promise aux pauvres, selon cette parole du Seigneur : *Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le royaume des cieux est à eux.* Et c'est pourquoi contre un tel insensé, il est nécessaire que l'univers entier s'arme pour le combattre (2).

(1) « Dicendum, quod abrenunciare omnibus tam in privato, quam in communi est Christianæ perfectionis, non solum sufficientis, sed etiam abundantis, tanquam perfectionis Evangelicæ *consilium principale. et principium fundamentale, fundamentum sublime.* » (ibid. p. 360).

(2) « Si quis ergo impugnat rerum temporalium universalem abrenunciationem, impugnat Christum pauperem, crucifixum, impugnat Evangelicum consilium, impugnat cœtum apostolorum dicentium : *Ecce nos reliquimus omnia* ; impugnat etiam Spiritum Sanctum, qui hoc inspirat, et suggerit cordibus perfectorum ; impugnat, et ipsum Deum Patrem universorum, qui est refugium pauperum ; impugnat denique regnum cœlorum, totum universum, cujus dominium pauperi est concessum. dicente Domino : *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Et ideo contra talem insensatum, necesse est ut pugnet orbis terrarum. » (ibid. p. 374).

L'obligation du travail manuel, pour les pauvres volontaires, est traitée avec la plus grande sagesse par Bonaventure. Prétendre que tous les pauvres volontaires ne sont point astreints au travail manuel, mais seulement au travail spirituel, lui paraît une erreur déshonorante pour l'Église, injurieuse pour la Sainte Écriture. Prétendre au contraire que tous les pauvres volontaires sont rigoureusement obligés de se livrer au travail manuel, lui paraît être une opinion aussi mauvaise et tout aussi fausse. Pour lui il trace sa voie entre ces opinions extrêmes. Il divise en effet le travail en trois catégories. La première comprend les arts mécaniques ; c'est le travail manuel proprement dit. La seconde comprend les charges et les fonctions inhérentes à toute société ; le soldat, le fonctionnaire, le magistrat exécutent ce travail, qu'il nomme travail civil. La troisième comprend les travaux spirituels, comme la prédication, les offices du culte divin, l'administration des sacrements, l'exercice des œuvres de charité et de miséricorde.

Cette division du travail bien établie, voici comment raisonne le docteur séraphique. Tout le monde accorde que le travail civil dispense légitimement du travail manuel, pourquoi, demande-t-il, n'en serait-il pas de même du travail spirituel ? Et il ajoute : si un maître parce qu'il enseigne la grammaire à un enfant a le droit de réclamer du père un entretien honnête, pourquoi celui qui enseigne la voie du ciel, qui dirige et fait marcher dans cette voie par ses paroles et ses exemples, n'aurait-il pas le même droit (1) ? Le pauvre

(1) « Si ille qui docet filium alicujus grammaticam, meretur ab eo sustentari, quare non ille qui docet viam regni cælestis, qui impetrat gratiam orando, qui etiam exemplis bonæ vitæ excitat, et dirigit ad æternam salutem ? » (ibid. p. 377).

volontaire a donc le droit de vivre du travail spirituel ; il a aussi le droit de s'y exercer, quand ses attraits et ses aptitudes l'inclinent vers ce genre d'occupation, plus utile et plus nécessaire que tout autre à la société civile. Parconséquent le travail manuel ne devient obligatoire pour le pauvre volontaire, que dans le cas où sa vocation ne l'appelle pas aux travaux du saint ministère, ou à l'exercice des œuvres de miséricorde et de charité.

Guillaume de Saint-Amour et ses adeptes niaient précisément cette vocation dans le pauvre volontaire. Puisque les religieux mendiants n'ont point charge d'âmes, disaient ces docteurs, pour quelle raison, de quelle autorité, se mêlent-ils de prêcher et de confesser les fidèles (1) ? L'objection avouons-le, était spécieuse. Il ne lui manquait rien de ce qui pouvait lui donner de la force près des esprits superficiels et prévenus. Aujourd'hui encore, des esprits, d'ailleurs éclairés, ne manquent pas de trouver assez naturel, que le troupeau soit laissé à la garde exclusive du pasteur local. Toute immixtion leur paraît être un empiètement sur l'autorité de ce dernier. Bonaventure crut donc devoir établir la vérité sur ce point dans un traité intitulé : *Pourquoi les Frères-Mineurs prêchent et entendent les confessions.*

Les raisons pour lesquelles le pouvoir de prêcher et de confesser a été concédé aux religieux par les Souverains-Pontifes, ne font point défaut. Bonaventure les énumère longuement, il en démontre la justesse et les

(1) « Quia plerique dubitant, et quærunt, cum non habeamns curam animarum ordinarie nobis commissam, quâ ratione, vel quâ auctoritate, vel quâ formâ prædicemus, vel confessiones in populo audiamus. » (Quare Fratres Minores prædicent et Confessiones audiant. ibid. p. 340).

convenances. Il le pouvait d'autant mieux que le pape Alexandre IV lui avait fait connaître quelques-unes des raisons qui le portaient à vouloir conserver aux Ordres mendiants l'usage du privilège d'entendre les confessions. Un jour que frère Bonaventure demandait à Alexandre IV quelle était sa volonté sur ce point, celui-ci lui répondit qu'il voulait d'une volonté formelle et absolue que les religieux usâssent de ce privilège accordé par Grégoire IX (1). Cette volonté était motivée par des faits graves dont le pape donna connaissance aux religieux présents. Tout nous porte à croire que Bonaventure posa cette question au pape dans un sentiment de paix et de concorde ; car il savait, comme nous l'apprend fr. Salimbéné dans sa Chronique, que ce privilège d'entendre les confessions des simples fidèlès était l'une des quatre causes de l'animosité des clercs contre les deux nouveaux Ordres (2).

Dès lors que le pape entendait conserver le privilège, il n'y avait qu'à le faire agréer. Frère Bonaventure s'y

(1) « Nota quod Fratres Minores habuerunt privilegium a Papa Gregorio nono, quod possent confessiones audire. Frater Bonaventura Generalis Minister interrogavit Papam Alexandrum quartum, utrum placeret ei, quod Fratres Minores confessiones audirent : et ipse dixit ei : *immo volo penitus* quod ipsi audiant. » (Chronica fr. Salimbene Parmensis... p. 211).

(2) Voici l'aveu que trois prêtres, amis de fr. Salimbéné, lui firent sur ce point : « Conquerimur de vobis duobus Ordinibus, et omnes clerici et præbendati nobiscum, quod quatuor nobis infertis incommoda quæ gravia reputamus : primum est de decimis, de quibus deberetis frequenter in vestris prædicationibus dicere... ; secundum est de sepulturis, quia vultis sepelire mortuos nostros, qui nobis, dum viverent, fuerant obligati, et sic per hoc nostræ ecclesiæ multis bonis temporalibus defraudantur ; tertium est quia confessiones subditorum nostrorum, nobis nolentibus et dolentibus, audire præsumitis ; quartum et ultimum est, quia prædicationis officium vobis totaliter usurpastis, ita quod populus nos de cætero audire contemnit. » (Chronica... p. 210).

employa de son mieux dans le traité dont nous parlons. Il ne se contenta pas de faire connaître les raisons qui ont motivé ce privilège, il démontra encore que sa concession avait été parfaitement légitime. Il le fit en posant ce beau principe : « Le Souverain-Pontife, dit-il, jouit d'une triple plénitude d'autorité dans la sainte Église. D'abord parce que seul il possède toute l'autorité conférée par Jésus-Christ à son Église : ensuite parce qu'il la possède dans toutes les Églises du monde comme en son siège particulier de Rome; enfin parce que de lui découle toute autorité sur tous les membres inférieurs de l'Église universelle, selon la portion propre à chacun d'eux, de même que dans le ciel découle de Jésus-Christ, la source de tout bien, toute la gloire des saints, quoique chacun d'eux y participe dans une mesure différente, selon sa capacité (1). » De ce principe il tire cette conclusion au sujet des pouvoirs conférés aux religieux mendiants. « Si quelqu'un dit que le pape et les évêques n'ont pu les envoyer, c'est déroger à l'autorité apostolique, à la puissance des clefs chez les prélats, à la plénitude du pouvoir chez le Souverain-Pontife. Et cependant celui-ci est sur la terre, l'Écriture l'atteste, la foi le croit, toutes les lois en témoignent, et des raisons irréfragables en convainquent, il est le chef un et suprême, l'époux unique, l'hiérarque principal, sur qui repose

(1) « Triplex est autem hujus potestatis plenitudo, scilicet quod ipse Summus Pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis, quam Christus Ecclesiae contulit, et quod ubique in omnibus Ecclesiis habet illam, sicut in suâ speciali sede Romanâ, et quod ab ipso manat in omnes inferiores per universam Ecclesiam omnis auctoritatis, prout singulis competit eam participari, sicut in cœlo ab ipso fonte totius boni Christo Jesu fluit omnis gloria sanctorum, licet eam differenter singuli participent pro captu suo. » (Quare Fratres Minores prædicent et confessiones audiant... *ibid.* p. 340.

tout l'état de l'Église militante, comme sur le lieutenant de Jésus-Christ (1). »

Après une telle démonstration il était difficile, à des esprits non prévenus par la passion, de ne pas reconnaître la légitimité du privilège accordé par les Souverains-Pontifes aux Ordres mendiants. La plénitude de son pouvoir lui donnait le droit de l'accorder, de très-sérieux motifs l'avaient déterminé à faire usage de ce droit : il ne restait aux clercs qu'à se soumettre. C'est ce qu'ils firent plus ou moins complètement, et plus ou moins volontiers avec le temps. Mais Bonaventure dut encore revenir sur ce sujet et le traiter de nouveau avec quelques variantes de fonds et de forme dans les deux opuscules suivants : *Réponses à diverses questions touchant la Règle de saint François*, et un *apologétique contre ceux qui sont opposés aux Frères-Mineurs*. Plus tard de nouvelles attaques l'obligeront, une fois encore, à composer une nouvelle défense, Il le fera dans un traité plus complet intitulé : *Apologie des Pauvres*.

Pendant que Bonaventure composait ces écrits et vengeait la vérité et la vertu indignement outragées, Alexandre IV travaillait à lever le dernier obstacle qui s'opposait au rétablissement de la paix et de l'union entre les religieux mendiants et l'Université. Celle-ci refusait toujours d'admettre dans son sein les religieux des deux Ordres. Après bien des résistances et bien des délais, l'Université dut acquiescer aux injonctions

(1) « Si quis dicat eos a Papa et Episcopis non posse mitti, derogat apostolicæ auctoritati, et potestati clavium in prælatis, et plenitudini potestatis in Summo Pontifice, qui in terris (ut Scriptura asserit, fides sentit, jura testantur, rationes etiam irrefragabiles convincunt) caput unum et summum, et sponsus unicus, et hierarcha præcipuus, in quo etiam totius Ecclesiæ militantis status, obtinet locum Christi. » (Contra Gulielmum...)

réitérées du pape et procéder à l'installation, comme docteurs, des Frères Thomas et Bonaventure. Ce dernier à cette époque — octobre 1257 — avait du quitter Paris, dire adieu à ses études et à son enseignement, pour aller prendre le gouvernement de tout l'Ordre de saint François. Désormais la vie de Bonaventure n'appartient plus entièrement à notre sujet ; aussi nous nous attacherons surtout, dans le général de l'Ordre, à montrer le maître de la vie spirituelle.

3e *Dernières années de la vie de Bonaventure.*

Moins heureux que son illustre ami, Thomas d'Aquin, le frère Bonaventure n'était pas destiné à passer sa vie uniquement adonné à l'étude et à l'enseignement. Saint François l'avait arraché à la mort pour le donner à son Ordre ; l'Ordre à son tour l'arracha à ses chères études pour le placer à sa tête et lui confier ses destinées. Frère Salimbéné, qui entra dans l'Ordre en 1239, raconte ainsi son élévation à la charge de Ministre général.

Jean de Parme, dans le but bien arrêté de renoncer au gouvernement de l'Ordre, avait au commencement de l'année 1257 (1) réuni à Rome les membres du Chapitre général. Pendant tout un jour les Pères du Chapitre s'opposèrent à la réalisation de son dessein, mais ils durent céder devant l'inébranlable fermeté de sa résolution. Ne pouvant le conserver à la tête de l'Ordre, les Capitulaires prièrent Jean de Parme de vouloir bien leur indiquer un frère capable de le rem-

(1) Sbaraléa dans son Supplément aux écrivains des trois ordres des Mineurs, et Bonelli dans son Prodrome, démontrent que cette date de 1257 doit être préférée à celle de 1256, donnée par Wading. Malgré toutes les raisons qu'ils apportent en faveur de leur sentiment, (qui est celui d'un contemporain, Frère Salimbéné,) la plupart des historiens continuent d'enregistrer la date donnée par Wading dans ses annales (ann. 1256, n° 3).

placer. Celui-ci proposa de suite le frère Bonaventure, assurant que, dans tout l'Ordre, personne à sa connaissance n'était plus digne de cette charge. Ce choix fut immédiatement agréé par tout le Chapitre, et à l'unanimité des voix frère Bonaventure fut élu Ministre général de l'Ordre. Il le gouverna pendant dix-sept ans, ajoute frère Salimbéné, et il fit beaucoup de bien (1).

Malgré un sentiment profond de son indignité, Bonaventure crut devoir courber les épaules et se charger du lourd fardeau qui lui était imposé. Dans une lettre circulaire écrite de Paris le 23 avril 1257, il fit connaître à ses Frères ses répugnances, ses hésitations, les motifs de son acceptation, et enfin ce qu'il se proposait d'accomplir. Il déclarait ne vouloir rien innover, encore moins imposer de nouvelles obligations ; mais il se montrait tout disposé à corriger les défauts et à extirper les abus. Bonaventure dans ses polémiques avait dit aux injustes détracteurs de l'ordre : « Je ne prétends excuser que ce qui est nécessaire et excusable, et je m'unis à vous pour blâmer dans nos

(1) « Ultimum Generale Capitulum, quod sub eo (Joanni Parmensi) celebratum fuit, acceleravit, quia penitus nolebat esse Minister, et factum est Romæ in Festo Purificationis anno Domini MCLLVII. Et steterunt per unum diem Ministri et Custodes, et Discreti, quod in negotiis Capituli processum non est, quia penitus nolebant ipsum absolvere : tunc ingressus locum Capituli protulit verba sua super quod scivit, et voluit dicere. Tunc hi, quibus electio incumbebat, videntes angustiam animæ ejus, quamvis male libenter, dixerunt ei : Pater, vos qui visitastis ordinem, et cognovistis mores et conditiones Fratrum, assignate nobis ydoneum Fratrem quem constituamus super hoc opus, et vobis succedat. Et statim assignavit Fr. Bonaventuram de Bagnoreto, et dixit quod *in ordine meliorem eo non cognoscebat* : et statim omnes consenserunt in eum, et fuit electus ; et rogaverunt Fr. Joannem quod compleret Capitulum, et factum est ità ; et praefuit frater Bonaventura XVII annis et *multa bona fecit.* » (Chronica fr. Salimbene Parmensis... p. 137).

couvents les superfluités, les choses vaines et curieuses, tout ce qui est contraire à l'esprit religieux, à notre règle et à la pauvreté ; je les blâme, ainsi que tout ce qui déplait à Dieu dans notre conduite et dans les objets à notre usage (1). » S'ils eurent connaissance de cette première lettre circulaire, ils purent se convaincre de la sincérité de ses paroles. Autant Bonaventure s'était élevé avec force contre les ennemis de l'Ordre à l'extérieur, autant maintenant il blâme les religieux qui par leur conduite ternissent sa splendeur primitive, fournissent des armes à ses ennemis et scandalisent les séculiers. A ces religieux relativement peu nombreux, que nous nommerons les ennemis de l'Ordre à l'intérieur, il reproche un manque de piété et d'esprit religieux, une vie inactive et des relations trop familières avec le monde ; un amour excessif de courir çà et là comme de changer de résidence ; des infractions à la pauvreté dans les constructions et l'ordinaire de la vie, infractions qui rendent la pauvreté importune, onéreuse, presque odieuse aux séculiers.

Les simples religieux n'étaient pas seuls coupables ; les supérieurs avaient aussi contribué à fomenter des abus. Bonaventure leur reproche de ne pas répartir les charges et les emplois avec assez de sagesse et de discernement. Des religieux non encore formés à l'esprit de leur état se trouvent parfois chargés d'emplois que pourraient à peine remplir des religieux arrivés à la maturité de l'âge et de l'esprit religieux.

(1) « Non tamen intendo in his excusare nisi quae valde necessaria sunt, et rationabiliter. Ubi autem superfluitas, curiosalitas, et irreligiositas, et regulae et paupertati nostrae derogantes essent structurae, reprehendo tecum, et omnia alia quae Deo displicent tam in moribus quam in rebus. » (Determinationes quaestionum circa Regulam S. Francisci. quæstio VI).

Après avoir signalé les abus et leurs causes multiples, Bonaventure indique les remèdes. Il les trouve dans une répression ferme des abus, dans le choix plus sévère des vocations, dans un acroissement de l'esprit de prière et de dévotion, dans l'amour du travail, enfin dans la fidélité à bien observer la règle et la très-haute pauvreté. Il se recommande ensuite aux prières des Frères, et ordonne aux Provinciaux de faire lire sa lettre dans tous les couvents de leur Province (1).

Nous avons cru devoir analyser longuement cette première lettre du nouveau Ministre général à ses Frères, parce qu'elle a donné lieu à des jugements erronés sur l'état de l'Ordre au moment où Bonaventure en prit la direction. Des historiens ont cru y découvrir des preuves d'une décadence profonde et générale. Ces historiens n'ont sans doute pas remarqué ces paroles de la lettre circulaire : « *Licet autem plurimi reperiantur non culpabiles in aliquo prædictorum ;* tamen omnes involvit maledictio, nisi his, quæ faciunt, resistatur : cum luce clarius omnia prædicta in maximum vergant nostri Ordinis detrimentum (2). » Ils ont aussi oublié que l'Ordre de saint François se présentait alors au monde avec la triple gloire de la science, de l'apostolat et de la sainteté.

Saint Antonin constate dans sa Chronique qu'un grand nombre d'hommes savants entrèrent dans l'Ordre sous le généralat du frère Élie et devinrent maîtres en théologie. Il cite Eudes Rigaud, homme remarquable par sa naissance, sa vertu et son talent pour la prédication : il fut élevé, malgré lui, sur le siège archi-

(1) Chronologia Historico-Legalis seraphici ordinis Fratrum Minorum S. P. Francisci, tom. I, p. 28-29. Neapoli 1650.

(2) Chronologia. — Ibid, p. 29.

épiscopal de Rouen. Il cite encore un nommé Rudolphe ou Randolphe, évêque d'Héréford. Le même saint Antonin raconte que ce dernier entra dans l'Ordre à la suite d'une vision, dans laquelle la très-sainte Vierge lui montra les frères Mineurs jouissant d'une intime familiarité avec son divin Fils (1).

A ces hommes qui couvraient leurs titres de gloire sous les humbles livrées de la pénitence, il faut adjoindre ceux que l'Ordre formait et rendait dignes de devenir des maîtres en théologie. Nous avons dit précédemment qu'Alexandre de Halès avait fait parvenir au doctorat sept de ses frères. Pendant les neuf années de son enseignement, Bonaventure avait dû augmenter ce nombre. Aussi dès l'année 1242 nous voyons le Chapitre général tenu à Bologne, faire appel à la science de ces docteurs pour exposer la règle de saint François. Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Geoffroy de

(1) « Sub isto generali fratre Helia tam multi docti viri ingressi sunt Ordinem Minorum, et magistrati sunt in theologia. Inter quos fuerunt frater Odo Rigaldi filius, clarus genere et moribus, coactus post modum ad archiepiscopatum Rothomagensem assumendum, magnus prædicator. Quo etiam tempore magnæ perfectionis vir dominus Rudolphus anglicus, et episcopus Erfordiensis, magister in theologiâ claruit, qui ipsum Ordinem ingressus est ex hâc visione. Cum enim oraret, raptus est in cœlum ad intuendum mansiones civium supernorum. Nullumque ibi videns inter sanctos diversarum religionum ex ordine Minorum, ad quem satis erat affectus, mirabatur. Tunc apparens ei una mulierum pulcherrima, Dei genitrix Maria, quid animo volveret inquisivit. Cui cum respondisset se super eo stupere, quod nullum inter sanctos aliarum religionum videret ordinis Minorum cum tamen in ecclesiâ Dei in tantâ reverentiâ haberetur, et tantum fructum salutis animarum afferret, respondit : veni mecum, et ego tibi ubi maneant indicabo. Et ostendit fratres Minores Christo familiariter adhærentes. Et dixit : Ecce sub alis judicis sunt, salva cum istis animam tuam. Quam visionem in se reversus attendens ordinem Minorum intravit annuente papa Gregorio IX. » (Divi Antonini archiepisc. Florentini... Chronicorum opus... Tertia pars titul XXIV, cap. IX, § 1, p. 774).

Brie, Albert de Bastia, auxquels on ajoute Eudes Rigaud, composèrent cette exposition de la règle connue dans l'Ordre sous le nom d'*exposition des quatre Maîtres* (1).

Un autre fait, arrivé dans les dernières années du professorat du frère Bonaventure, nous montre en quelle haute estime étaient tenus les docteurs franciscains à l'Université de Paris. Lorsque la Bienheureuse Isabelle, sœur de saint Louis, voulut faire examiner la règle qu'elle destinait au futur monastère de Longchamps, elle confia ce soin au frère Bonaventure et à quatre autres docteurs franciscains (2).

Une gloire plus pure et plus enviable que celle du doctorat, brillait alors d'un vif éclat dans l'Ordre de saint François : c'était la gloire de l'apostolat. On peut dire, sans aucune exagération que les frères Mineurs avaient pénétré dans les contrées les plus reculées et qu'ils travaillaient à la conversion de tous les peuples. Le début d'une lettre d'Alexandre IV, datée de Viterbe (1258), nous donne une idée de cette prodigieuse diffusion. Le pape adresse sa lettre aux missionnaires qui se rendent aux pays des Maures, des Païens, des Grecs, des Bulgares, des Cumans, des Ethiopiens, des Syriens, des Ibères, des Alains, des Sarmates, des Goths, des Scythes, des Ruthènes, des Jacobites, des Nubiens, des Nestoriens, des Géorgiens, des Arméniens, des Indiens, des Moschènes, des Tartares. A ces noms de peuples, le pape ajoute encore celui de la grande Hongrie, de la Barbarie, et ceux des autres nations infidèles d'Orient et d'Occident (3). Nous ne pouvons

(1) Chronologia Historico-Legalis. — Tom. I. p. 24.

(2) Acta sanctorum 31 aug. vita B. Isabellæ cap. 2 n° 13.

(3) « Alexander Episcopus Servorum Dei Dilectus Fratribus de ordine Fratrum Minorum, in Terris Saracenorum, Paganorum,

suivre ces admirables missionnaires dans leurs lointaines pérégrinations, dans les rudes labeurs de leur apostolat ; mais quand seize ans plus tard l'Eglise d'Orient viendra à Lyon s'unir à l'Église d'Occident, on voudra bien se rappeler que les apôtres franciscains avaient préparé ce retour vers l'unité et la vérité.

Enfin une riche auréole de sainteté couronnait dignement ces gloires de la science et de l'apostolat. Seize Frères Mineurs avaient déjà versé leur sang pour la foi à Maroc, à Ceuta, à Valence et à Avignonnet. Un doux et puissant parfum de sainteté s'élevait des tombeaux glorieux de saint François, de saint Antoine, de sainte Claire, de sa sœur Agnès, de sainte Élisabeth de Hongrie, et des plus anciens disciples de François et de Claire. Les autres, plus jeunes ou moissonnés dans un âge plus avancé, continuaient d'illustrer les cloîtres franciscains de l'éclat de leurs vertus et de leurs miracles. Bonaventure eut le bonheur de conférer avec eux, lorsqu'il fut chargé d'écrire la vie du séraphique Père.

La sainteté ne faisait donc pas plus défaut que la science et le zèle des âmes à l'ordre des Frères Mineurs. Mais ces trois gloires Bonaventure ne les rencontraient pas universellement ni surtout avec la perfection désirée : de là ses remontrances aux moins fervents. Du reste il aimait trop son Ordre pour ne pas chercher à extirper tout mal et à faire progresser tous

Græcorum, Bulgarorum, Cumanorum, Æthiopum, Syrorum, Yberorum, Alanorum, Gazarorum, Gothorum, Zicnorum, Ruthehorum-Jacobitarum, Nubianorum, Nestorinorum, Georgianorum, Armenorum, Indorum, Moscelinorum, Tartarorum, Hungarorum, Majoris Hungariæ, Christianorum, Captivorum apud Turcos, aliarumque infidelium Nationum Orientis seu quarum cumque aliarum partium, proficiscentibus, etc. » (Prodromus ad omnia opera... lib. I, cap. VI, p. 27).

ses Frères dans le bien. Dans ce but il mit à contribution les trésors de science et d'érudition qu'il avait autrefois puisés dans ses études. Dès son entrée dans l'ordre, avons-nous dit, il s'était appliqué à rechercher dans les écrits des Pères les moyens propres à procurer l'union de l'âme avec Dieu. Il pensa, avec raison, que les remèdes les plus efficaces contre les abus, se trouvaient dans l'amour et le zèle de la perfection ou de l'union à Dieu. Aussi vit-on sortir de son cœur et de sa plume tous ces traités sur la formation religieuse des novices, sur la manière de se livrer à l'étude, sur les diverses parties de la vie spirituelle, sur les devoirs, les vertus et la perfection de la vie franciscaine.

Deux mesures furent prises relativement au noviciat : l'élimination des sujets inutiles et une formation aussi sérieuse que possible des sujets admis. Pour exécuter la première, Bonaventure n'eut qu'à exiger l'observation stricte de la constitution de l'Ordre sur ce point (1). La seconde lui demanda la composition de plusieurs traités sur l'éducation et la formation des novices. Cette formation devait s'opérer par trois moyens : la lecture des Saintes Écritures, la pratique assidue de la prière ou de l'oraison, l'humble exercice des bonnes et saintes actions. La lecture fournissait la semence des bonnes pensées : la prière, comme une pluie bienfaisante, les excitait à germer : enfin l'action les ornait du fruit des vertus (2).

La théologie catholique ne reconnait comme légitime dans l'état religieux que la vie *active* et la vie *contemplative*. Ces deux vies peuvent être entièrement

(1) « Restringatis receptionem multitudinis inutilium, quia omnibus modis volo, quod Constitutio de receptione servetur. » (Chronologia. — Tom. I, p. 29).

(2) Prodromus. — Lib. VIII, pars Ier cap. IV, § 4, p. 612-621.

séparées comme elles peuvent être réunies : dans ce dernier cas elles constituent ce que la théologie appelle la vie *mixte*. En dehors de ces trois vies, certains Frères Mineurs avaient réalisé ce que Bonaventure appelle un monstrueux état, fruit de l'oisiveté, qui ne participait ni de la vie active, ni de la vie contemplative (1). Le Ministre général regarda comme un impérieux devoir pour lui de travailler à extirper ce honteux abus. Dans ce but, il favorisa les études ; il témoigna partout et toujours la plus grande estime pour l'Université de Paris, il entoura d'une tendre sollicitude les étudiants venus de toutes les Provinces de l'Ordre pour suivre ses cours (2) ; il établit enfin cet usage dont Crevier parle ainsi : « Une pratique fort utile soit pour prévenir les écarts des maîtres, soit pour connaître les progrès des disciples, avait été quelques années auparavent introduite par saint Bonaventure dans l'Ordre des Franciscains. Il était premier supérieur de tout l'Ordre, et ayant tenu en 1266 un Chapitre général à Paris, il fit soutenir en sa présence des thèses publiques sur la théologie dans le collège des Cordeliers. Cet exemple parmi eux a passé en loi, et même à été imité par plusieurs autres Ordres religieux. La tenue de leurs Chapitres généraux est toujours accompagnée de théses solennelles, propres à exciter l'émulation et des étudiants et de ceux qui président aux études (3). »

Mais les études n'étaient bonnes et utiles d'après

(1) « Occurrit Fratrum otiositas : nam quamplurimi consopiti, monstruosum statum inter contemplativam, et activam vitam erigentes, carnaliter et crudeliter comedunt sanguinem animarum. » (Chronologia... Ibid, p. 28).

(2) Prodromus... lib. I, cap. XIV, p. 52.

(3) Histoire de l'Université de Paris... tom. II, liv. III, p. 46.

Bonaventure, qu'autant qu'elles favorisaient l'esprit d'oraison et de dévotion. Il écrivit donc un opuscule sur la manière d'étudier les sciences divines. Bonelli, qui, le premier, a édité ce traité dans son Supplément, le donne comme enseignant la vraie voie qu'il convient de suivre dans les études. Il apprend à progresser dans la science sans aucun détriment pour la piété, à négliger les recherches vaines et subtiles pour ne s'attacher qu'aux questions sérieuses, à unir la prière à l'étude, et la charité à la science. C'est pourquoi Bonelli pense que, même après les célèbres débats sur les études entre Dom Mabillon et l'abbé de Rancé, le petit traité de saint Bonaventure n'est pas sans utilité. En effet le docteur séraphique opine avec Dom Mabillon en faveur des études, mais il pose des conditions, et il veut qu'avant tout les étudiants cultivent la piété. Quand ces conditions n'existent pas, quand la fin est mauvaise et l'amour de l'étude excessif, alors saint Bonaventure devient partisan de la thèse de l'abbé de Rancé (1).

(1) Hoc igitur Tractatu lector edoctus discet rectum ordinem in studiis tenere, absque detrimento devotionis in iisdem proficere, vitia eorum declinare, quæstionibus inutilibus, et similibus aranearum telis, in quibus nihil præter subtilitatem est, prorsus relictis, solido studio Divinarum Litterarum potissimum incumbere, ac requisita ad ejus perfectionem implere ; ad Divinam sapientiam comparandam haud minus orationem, quam rationem adhibere, scientiæ caritatem conjungere, nihilque in suis studiis, ut Deo accepta, et Ecclesiae utilia sint, desiderandum relinquere. Quapropter neminem fore spero lectorem cordatum, qui utilem non habeat hujusmodi Tractatum, vel post literaria dissidia Viri Cl. P. D. Jo. Mabillon ex inclita Congregatione S. Mauri O B. parte ex unâ, et Reverendiss, P. armandi Jo. Buthilierii de Rance abbatis Trappæ ex alterà parte, circà studia Monastica, evulgatosque ab iisdem egregios Tractatus. Equidem Tractatus iste Mabillonio quidem favet, dum studia literaria debito modo, methodo, ac tempore facta ab iis, qui pietatem imprimis colunt, impense commentat; sed suffragatur quoque Buthilierio, dum e contrario improbat illos

En demandant que l'etude fut au service de la piété, Bonaventure ne faisait que se conformer à la lettre comme à l'esprit de la Règle de saint François. Il accomplissait ce qu'il avait recommandé aux Ministres Provinciaux, lorsqu'il leur avait écrit : « Excitetur vestri cordis devotio et fervor ad cœlum ; et ejectis negotiationibus, Fratres omnes ad orationis et devotionis spiritum accendatis (1). »

Pour exciter toujours de plus en plus cet esprit de prière et de dévotion, pour enflammer dans le cœur de ses Frères le zèle de la perfection, Bonaventure composa une multitude de Traités et d'Opuscules sur les diverses parties de la vie spirituelle. Aucune n'a été omise par lui au témoignage du Père Honoré de sainte Marie. « Sa doctrine touchant la théologie Mystique, dit ce savant religieux, est si vaste et si universelle, qu'elle renferme toutes les matières de la vie spirituelle. depuis ses premiers éléments jusques à ses degrés les plus parfaits. Il n'y a point d'acte de vertu, soit acquise ou infuse qu'il n'explique ; point de communication si sublime, et si intime qu'elle soit, et de degré de contemplation, ou d'amour de Dieu qu'il ne découvre. Il n'y a rien dans la vie purgative, illuminative, ou unitive qu'il ne développe ; point d'illusion, de tromperie, ou

qui præpostero fine, modo, ac viâ student, aut plus sapere appetunt quam oportet sapere, neque sapiunt ad sobrietatem. Namque ut scite loquitur Eminentiss. Card. de Aguirre in Epist. Ad D. J. Mabillon : « Ex his capitibus peccatur frequentissime, ab iis etiam, qui Monasticam vitam professi, plus justo, ac incongruo modo exercitationibus literariis se dedunt ; non tam in Dei obsequium, utilitatem publicam et privatam salutis propriæ laborantes, quam ob curiositatem, ambitionem, aut illiberalem quæstum. « (Sancti Bonaventurae... operum... supplementum... Tridenti 1772, tom. I, p. 23.)

(1) Chronologia Historica-Legalis. Tom. I, p. 29.

de danger dans tout le cours de la vie spirituelle, qu'il ne prévienne (1). »

Il ne faudrait cependant pas croire que le docteur séraphique se soit attaché à un plan conçu à l'avance et dont il aurait poursuivi le développement méthodique et raisonné ; rien ne serait plus contraire à la vérité. Il se laissa conduire par les événements et se trouva ainsi amené à traiter successivement les diverses parties de la vie spirituelle. Tantôt c'était ses Frères ou les religieuses de sainte Claire qui demandaient à sa science et à son expérience des conseils et une direction dans la voie de la perfection : tantôt c'était l'esprit de Dieu, qui, par une inspiration ou un mouvement intérieur, le déterminait à entreprendre la composition de quelques-uns de ses Opuscules. Nous devons à l'un de ces mouvements divins, deux de ses plus beaux traités sur la vie spirituelle : l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* et l'*Incendie de l'amour*. Bonaventure les composa en 1259 sur l'Alverne, où l'esprit de Dieu l'avait conduit pour y chercher la paix et y goûter le repos de l'âme (2).

Un autre lieu, où le docteur séraphique se retira souvent pour se livrer à l'étude et composer ses ouvrages, était le couvent des Frères Mineurs situé près de Mantes. Gonzaga, dans son histoire de l'Ordre séraphique, affirme que Bonaventure composa dans ce couvent la plus grande partie de ses ouvrages (3). Le

(1) Tradition des Pères et des Auteurs ecclésiastiques sur la contemplation par le R. P. Honoré de sainte Marie, Carme deschaussé... Paris 1708. Table Historique et Chronologique des auteurs tom. I, p. 52.

(2) Prodromus... lib. VIII pars Iª cap. II, § I p. 352.

(3) « In hoc conventu (Meduntae) moram fecit doctor seraphicus S. Bonaventura, ubi cœlesti afflatus numine omnium divinorum suorum voluminum majorem edidit partem, qui præfati conventus

même historien dit encore que de son temps on conservait précieusement la pierre sur laquelle le séraphique docteur avait prié et étudié pendant ses divers séjours dans le couvent de cette ville.

A ces traités sur la vie spirituelle, dont pouvaient profiter toutes les âmes tendant à la perfection, vinrent s'adjoindre les ouvrages spécialement destinés aux Frères Mineurs. A la demande des Pères du Chapitre de Narbonne (1260), Bonaventure écrivit la légende de saint François, père et modèle accompli de tout frère mineur. Il fit aussi un commentaire très-estimé de la Règle, dont il chercha à faire comprendre le sens et l'esprit. Il s'occupa encore de faire publier de nouvelles Constitutions de l'Ordre. Ces Constitutions paraissaient vivement désirées par les religieux, comme on peut le voir dans la Chronique du Frère Salimbéné. Ce chroniqueur fait d'amères reproches au frère Elie pour avoir gouverné l'Ordre sans songer à introduire des Constitutions (1). Quand l'ordre les posséda, le désir de les modifier et de les augmenter se fit bientôt jour. Salimbéné est obligé de constater que son illustre ami, le Bienheureux Jean de Parme, n'était pas très-partisan de ces innovations. Au chapitre général de Metz il s'opposa à l'introduction de nouvelles Constitutions. Il le fit même en termes excessivement durs pour les

tantà angebatur sollicitudine, ut illud paterno commandaret affectu, nedum majori, sed et toti dictae urbi Meduntensis communitati. » (De orig. seraph. Relig. Pars. 3ª Conv. 19 Prov. Franciae p. 562 éd. Rom. 1587.)

(1) « Quartus defectus fratris Helyæ fuit, quod toto tempore quo fuit minister non fuerunt generales constitutiones in ordine, ex quibus et regula conservatur et regitur ordo et vivit uniformiter. Quia sub tribus generalibus Ministris Ordo constitutiones generales non habuit, scilicet sub beato Francisco, et sub Johanne Parente et sub Helya, qui bis præfuit et obfuit. » (Chronica, p. 404.)

Supérieurs qui le lui demandaient (1). Bonaventure se montra plus conciliant et il acquiesca au désir de ses Frères. Tant il est vrai que les Saints eux-mêmes n'obéissent pas toujours à l'impulsion d'un même esprit ! Du reste, les modifications portèrent beaucoup plus sur la forme que sur le fond des Constitutions antérieures. Il y eut cependant des changements, heureux selon les uns, malheureux selon d'autres. C'est de ce chapitre de Narbonne, en effet, que datent les modifications apportées à l'ancien habit de l'Ordre. Wading le constate dans ses Annales (2), et la Chronologie des chapitres généraux le relate en ces termes : « In his etiam Comitiis D. Bonaventura exterioris habitus mensuram mutavit et caputii formam alteram præscripsit : etenim habitum a pastoritio, quem Fratres gerebant, religiosioris specie, distingueret, et commodius daret capiti fomentum, rotundum adjecit cooperimentum, demisso ad scapulas antiquo acumine, et ad pectus parte orbiculari (3). »

Si nous voulions être complet et faire connaître tout ce qu'entreprit Bonaventure pour le bien de l'Ordre, il faudrait analyser les ordonnances des Chapitres géné-

(1) « Cum in generali Metensi capitulo Ministri et Custodes dicerent fratri Johanni : pater, faciamus constitutiones : respondit eis : non multiplicemus constitutiones, sed servemus bene illas, quas habemus. Noveritis quod de vobis conqueruntur pauperes fratres, quià vos facatis multitudinem constitutionum, et imponitis super collum subditorum ; et vos, qui eas facitis, non vultis eas servare. Plus enim ad manum, quam ad linguam respicitur praelatorum. Hinc est quod Julius Cæsar nunquam legitur dixisse militibus suis, eatis et facitis ; sed : eamus et faciamus hoc, semper associando se eis. Cessatum est igitur in isto capitulo, propter hujusmodi verba, a constitutionibus faciendis. » (ibid. p. 130.)

(2) Annales Minorum... ann. 1260 n° 17.

(3) Chronologia Historico-Legalis Seraphici ordinis... Neapoli 1750, tom. I, p. 27.)

raux tenus à Narbonne en 1260, à Pise en 1263, à Paris en 1266, à Assise en 1269, et de nouveau à Pise en 1272 ; il nous faudrait encore parler des liens de paix et d'union comme de charité spirituelle, qu'il se plût à établir ou à fortifier entre ses Frères et les autres religieux : mais ceci nous entraînerait hors du plan que nous nous sommes tracé. Pour le même motif, nous renonçons à citer les jugements portés par Sixte IV (1) et Sixte-Quint (2) sur son gouvernement. Du reste le meilleur éloge que l'on puisse faire de son gouvernement, c'est de montrer que l'Église ne tarda pas à envier à l'Ordre la possession d'un tel trésor.

Dès l'année 1265, Clément IV voulait faire monter Bonaventure sur le siège archiépiscopal d'Yorck. Grand admirateur des écrits de Bonaventure dans la lecture desquels il se complaisait, Clément IV n'avait pas moins d'estime pour ses vertus et ses rares qualités. Il le fit voir dans la lettre où il lui annonce cette nomination : « vacante igitur, dit Clément IV, per mortem B. M. Eboracencis archiepiscopi, etc... attendentes in te Religionis asperitatem, nitorem vitæ, conversationis munditiam, eminentiam scientiæ, providentiæ circumspectionem, et compositionem gravitatis, et quod tamdiu tam laudabiliter toti tuo præfuisti Ordini, susceptum Generale Ministerium super illum gerendo fideliter, et prudenter, et salubriter exsequendo, ad magnum honorem ipsius ordinis, et profectum ; quodque sic innocenter conversari assidue studuisti sub observentiâ regulari, quod divinâ te gratiâ semper prosequente, reddidisti te placitum et amabilem quasi

(1) Histoire de saint Bonaventure... par Berthaumier, p 464.
(2) Histoire de saint Bonaventure, p. 479.

omnibus, et ubique ; ac propter hoc sperantes firmiter, quod pleno in te prosequemur affectu, id quod circa prætactam Ecclesiam, sedem eamdem, et ipsum Regnum in hâc ejusdem Ecclesiæ ordinatione avide affectamus, de personâ tuâ ipsi Ecclesiæ auctoritate apostolicâ providemus, et te illi præficimus in archiepiscopum et pastorem, absolventes te a vinculo Ministri generalis (1). »

Bonaventure fut assez heureux pour faire revenir Clément IV sur sa décision. Il obtint même une espèce de garantie pour l'avenir. Vaincu par ses prières, émerveillé de son profond mépris des dignités, le pape lui avait fait l'application de ces paroles de nos Saints Livres : « Sta in testamento tuo, et in illo colloquere, et in opere mandatorum suorum veterasce (2). » Cette dernière partie ne devait pourtant pas se réaliser. Il est vrai que Clément IV ne pouvait prévoir comment s'accomplirait l'élection de son successeur.

Depuis deux ans l'Église attendait l'élection d'un nouveau pape. Les Cardinaux réunis à Viterbe ne parvenaient point à s'entendre. C'est alors que Bonaventure, par cette puissance de persuasion qu'il possédait au plus haut point, leur fit agréer et nommer à l'unanimité celui qui devait prendre le nom de Grégoire X (3). Ce pape, on le comprend, voulut avoir dans son entourage le fr. Bonaventure dès son entrée à Rome. Il

(1) Sbaralea tom. III, Bullar. Francisc. p. 60.

(2) Prodromus, lib. I, cap. VIII, p. 38.

(3) « Cum Cardinales Viterbii essent congregati pro novi electione Pontificis, et Deo melius aliquid disponente, duobus annis in unum convenire non possent, essetque Bonaventura tunc ordinis Generalis in eâ urbe, cujus sanctitatis et integritatis fama per ora omnium velitabat, inspirante Deo tantam habuit de illo totum collegium fidem, tantaque apud patres ejus fuit auctoritas, quod ad illius

s'entretint avec lui des nécessités de la sainte Église et du projet de préparer l'union des Grecs. D'un commun accord cinq frères Mineurs furent envoyés à Michel Paléologue.

Mais Bonaventure n'était pas sans crainte : il comprenait que la confiance et l'amitié du nouveau pape l'exposaient à de nouveaux honneurs. Il s'enfuit donc précipitamment de Rome, alla d'abord célébrer le Chapitre général de Pise (1272), puis vint à Paris. Il y fut suivi par des lettres de Grégoire X, et il dut comprendre qu'il n'était point oublié. Dans la première, qui est du mois de mars, le pape lui ordonne de faire certains travaux préparatoires au prochain concile. Quatre mois plus tard, une seconde lui annoncait son élévation au Cardinalat et sa nomination comme évêque d'Albano. Il suffit de lire cette lettre pour comprendre que Grégoire X n'entendait point imiter Clément IV. Les termes en sont impératifs, ils exigent une soumission immédiate et absolue : « De ipsorum Fratrum consilio, dit le pape, Albanensi Ecclesiæ tunc vacanti, de te duximus providendum, te in Episcopum præficientes eidem ; ideoque discretioni tuæ præsentium tenore *præcipiendo mandamus,* quatenus onus dispositione apostolicâ humeris tuis impositum devote suscipiens, huic provisioni nostræ in humilitate spiritus *sine cujusquam difficultatis obice acquiescas. Præcipimus quoque, ut ad præsentiam nostram absque tarditate aliquâ morosæ cunctationis accedas*, una nobiscum

suasiones, et exhortationes, omnes congregati Cardinales unanimiter nemine discrepante, sanctiorem virum, quem cognoscerent, elegerunt, quem eis B. Bonaventura nominaverat atque proposuerat, id est Theobaldum Placentinum archidiaconum Leodiensem, et quidem absentem (il était alors en Syrie) qui postea Gregorius X appellatus est. » (Lib. I, de Canoniz. B. Bonav. art. 2.)

divinis obsequiis, et universalis Ecclesiæ servitiis vacaturus (1). »

Devant une volonté aussi formelle, Bonaventure comprit que les répugnances de l'humilité devaient se taire pour faire place à la plus entière obéissance. Il partit de suite pour l'Italie et put arriver jusqu'au couvent de Mugello, situé sur les confins de la Toscane, avant de rencontrer les envoyés du pape. C'est là qu'il reçut le chapeau de cardinal. Il voulut d'abord laver la vaisselle, après quoi il dit à ses Frères : « Postquam Fratris Minoris explevimus munia, experiamur ista graviora ; salutaria hæc et salubria mihi credite Fratres; illa vero magnarum dignitatum ponderosa et periculosa (2). »

On croît même que Grégoire X, se rendant à Lyon, vint rejoindre Bonaventure à Mugello. De là ils prirent le chemin de Lyon, où ils arrivèrent vers la fin du mois de novembre. En attendant l'ouverture du Concile, qui eut lieu au mois de Mai 1274, Bonaventure, sur l'ordre du pape, en prépara les décrets et les définitions. Il convoqua aussi un Chapitre de l'Ordre pour nommer son successeur. Jérôme d'Ascoli, l'un des cinq légats envoyés à Michel Paléologue, obtint tous les suffrages, et prit, à son retour de Constantinople, le gouvernement de l'Ordre.

Bonaventure ne devait pas voir la fin du Concile qu'il avait préparé, et pour le succès duquel il avait tant travaillé avec ses Frères. Il n'eut que le temps de se faire connaître, et, par une conséquence nécessaire, de se faire aimer. Il était impossible de le connaître, disent les contemporains, sans l'aimer. Après avoir

(1) Annales Minor. ann. 1273, n° 12.
(2) Prodromus... lib. I, cap. XIV, p. 56.

assisté à l'ouverture du Concile, après avoir prêché deux fois dans la grande église de Saint-Jean, prenant pour texte de ses discours ces paroles de Baruch : « Exurge Hierusalem, sta in excelso, et circumspice ad Orientem, et inde collige Filios tuos ab Oriente usque ad Occidentem. » Bonaventure tomba gravement malade. Le dimanche 15 juillet 1274, peu après minuit, il rendit le dernier soupir. Le jour même il fut enterré dans le couvent des Frères-Mineurs. Le Pape et les Pères du Conciles voulurent assister à ses funérailles, ce qui donna aux obsèques un éclat incomparable (1). Un religieux de Saint-Dominique, Pierre de Tarentaise, élevé au Cardinalat en même temps que Bonaventure, célébra la messe et prononça l'oraison funèbre. Il commença son discours par ces belles et touchantes paroles : « Doleo super te, Frater mi Jonatha. » L'émotion gagna bien vite l'immense auditoire, qui manifesta toute sa douleur par des pleurs et des gémissements (2).

Dans la cinquième session du Concile, tenue le lundi 16 juillet, le Pape prit la parole et entretint les Pères de la perte irréparable que venait de faire la sainte Église. Il ordonna à tous les prélats et à tous les prêtres de la catholicité de célébrer le saint sacrifice de la messe à son intention (3).

Les Frères-Prêcheurs de leur côté, au Chapitre général tenu à Bologne l'année suivante, ordonnèrent à tous les religieux prêtres de l'Ordre de dire une messe pour le vénérable Père et seigneur Bonaventure.

(1) « Elatus est funere, inquit Aubertus Miræus, quale a memoria hominum gloriosius non legitur. » (In Auctario de Script. Eccles.)
(2) Tom. XIV, Concil. Labb col. 500 et seqq. Edition. Coletanæ.
(3) Ibid.

« Pro venerabili Patre Domino Bonaventurá, quilibet sacerdos unam missam (1). »

La mort de Bonaventure fut, on le voit, un deuil pour toute l'Église. Bien que partagée, la douleur des Frères-Mineurs n'en fut pas moins profonde et immense. Le Bienheureux François de Fabriano dit avec raison, que l'ordre perdait non-seulement un Père et un Pasteur, mais encore un remarquable Docteur.

O Minorum Religio ! sume planctum amarum :
Exundare profluvio perfusa lacrymarum.
Suspira, nàm præclarum perdidisti Doctorem,
Quem Patrem et Pastorem habuisti præclarum (2).

Sans nous arrêter davantage sur les qualités personnelles, les vertus et la sainteté de frère Bonaventure, passons à ses immortels écrits. L'église, par ses Pontifes et sa Tradition, va nous dire ce que nous devons penser du Docteur séraphique et de sa doctrine.

Fr. Prosper
min. cap.

(*à suivre*).

(1) Prodromus... lib. I, cap. XV, p. 62.
(2) Prodromus... ibid. p. 64.

LA FRANC-MAÇONNERIE

ET

LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS* (1)

III

Iisdem sectis, favorem qualemcumque præstantes.

L'extension de cette partie de l'article est considérable : les Souverains Pontifes sont entrés dans les plus grands détails à ce sujet : nous ne pouvons mieux faire que de citer textuellement, les dispositions de la constitution *In Eminenti* de Clément XII. ...« Omnibus et singulis Christi fidelibus... districte et « in virtute sanctæ obedientiæ præcipimus, ne quis « sub quovis prætextu, aut quæsito colore, audeat vel « præsumat prædictas societates *de liberi muratori* « seu *francs-maçons*, aut alias nuncupatas inire, vel « propagare, confovere, ac in suis ædibus, seu domi- « bus, vel alibi receptare, atque occultare, iis adscribi, « aggregari, aut interesse, vel potestatem seu commo- « ditatem facere, ut alicubi convocentur : iisdem aliquid « ministrare, sive aliàs consilium, auxilium, vel favorem « palam aut in occulto, directe aut indirecte, per se « vel per alios, quoquo modo præstare, nec non alios « hortari, inducere, provocare, aut suadere, ut hujus-

(1) Voir le n° d'Octobre 1884.

« modi societatibus adscribantur, annumerentur, seu « intersint, vel ipsas quomodolibet juvent ac foveant; « sed omnino ab iisdem societatibus, cœtibus, conven- « tibus, collectionibus, aggregationibus, seu conven- « ticulis prorsus abstinere se debeant, sub pœnâ « excommunicationis... »

Les commentateurs ont étudié, à leur tour, la portée des dispositions particulières énoncées en ce paragraphe, qui constitue le développement authentique des termes *favorem qualemcumque præstantes :* nous n'entrerons pas. dans l'examen détaillé de chacun des termes de ce document Pontifical : quelques-uns d'entr'eux trouvent leur explication naturelle et complète dans les développements qui précèdent. Ainsi, pour ce qui concerne ces prohibitions, Societates prædictas *inire*... iis *adscribi*, *aggregari*, aut *interesse*, les commentaires des paragraphes II et III, nous dispensent d'insister (1).

Néanmoins, certains points méritent une attention spéciale : la résolution de quelques cas peut présenter des difficultés d'application, que nous voulons aborder.

a) La constitution de Clément XII, où nous avons cherché, à la suite des auteurs, l'explication de l'incise *favorem qualemcumque*, porte cette défense : « ne quis prœsumat... *receptare,* (muratores) *occul-* « *tare*... vel potestatem, seu commoditatem facere, « ut alicubi convocentur. »

Quels sont ceux qui se rendent coupables, en recevant ou en cachant ces sectaires et qui tombent par conséquent sous les censures? D'après l'opinion commune des théologiens et des canonistes, expliquant la

(1) Voir l'instruction du Cardinal Vicaire que nous avons citée plus haut.

portée du terme *receptores* au sujet *des hérétiques*, il faudrait pour encourir la censure, recevoir le coupable, comme *tel*, pour le soustraire à la justice. « Recep-« tores dicuntur, qui hæreticos ob causan hæresis « fugientes, domo vel alio loco recipiunt, et abscon-« dunt, ne a judicibus legitime inquisiti capiantur : « *communis* (Ferraris V. Hæreticus, 37.) »

Mais aujourd'hui que la situation nouvelle, faite à la société civile et à la société religieuse, par les idées prétendues *libérales*, a profondément modifié les conditions des rapports mutuels des deux ordres, le maintien de la clause admise par les anciens paraît à certains difficile, sinon impossible.

D'une part, en effet, les *Francs-Maçons*, sous quelque désignation qu'on les comprenne, se sont multipliés dans des proportions inouïes : les autorités civiles les encouragent, loin de les réprimer. D'autre part, l'autorité de l'Église étant méconnue par ces sociétés qui n'ont plus besoin de chercher des refuges contre les sévérités des lois, il semblerait résulter que cette disposition ancienne ne saurait plus trouver d'application. Toutefois, comme cette clause antique n'a nullement été abrogée ; qu'au contraire, elle paraît maintenue dans la généralité du terme *favorem qualemcumque*, il est du devoir du commentateur d'adapter le principe d'une loi en vigueur aux modifications pratiques exigées par les circonstances. Partant de ce point de vue, et étant admis en régle générale, que les lois n'obligent pas, lorsque leur observation entraîne de graves inconvénients, il s'agit de savoir, si ceux qui se rendent coupables de recevoir, de cacher « receptare, occultare » les membres des sociétés secrètes *pourraient ne pas le faire sans grave inconvénient ?*

Il y a des associations que la loi civile réprouve, comme la loi ecclésiastique, contre lesquelles elle a armé sa législation de sanctions rigoureuses : tel est le cas des *Internationalistes*, *Fénians, Nihilistes*, etc. L'application des prohibitions ecclésiastiques ne trouverait donc pas ici de difficulté pour les fidèles : on peut, sans grave inconvénient, se refuser à *recevoir*, à *cacher* un affilié notoire, que condamnent toutes les lois de son pays : partant, nous croyons que la sanction ecclésiastique trouverait son application dans cette circonstance : sinon, il faudrait faire disparaître, comme non avenue, une disposition que tous les commentaires maintiennent cependant, à la suite du législateur.

D'autres associations au contraire, condamnées par l'Église, se prévalent de la tolérance et même de l'appui bienveillant des pouvoirs publics : on le sait, elles ne sont que trop nombreuses. Adopter, dans cette situation, la solution précédente, serait exposer les fidèles aux plus graves embarras, leur susciter les difficultés les plus sérieuses : le scandale public qui se produirait, les intérêts des particuliers qui se trouveraient compromis, rendraient le remède pire que le mal. Aussi, nous croyons devoir recourir à une distinction : ou bien cet affilié des Loges, abusant de l'hospitalité, mettrait son temps à profit pour répandre les doctrines des Francs-Maçons, multiplier les adhérents, organiser des conférences, soit dans la maison, soit dans d'autres locaux : en un mot, il bénéficierait de sa situation, pour remplir le rôle d'un agent actif des Loges : dans ce cas encore, l'application des lois pontificales ne paraît pas souffrir de doute ; c'est bien le cas de *receptare.... commoditatem facere.... favorem palam aut in occulto directe* vel *indirecte*, *quoquo modo*

præstare... Le caractère de la coopération morale apparaît ici nettement. Donc les *particuliers* qui se permettraient de recevoir et de favoriser ainsi les sectaires, tomberaient sous le coup des sanctions ecclésiastiques. Le motif tiré des inconvénients graves que nous avons *signalés* plus haut, ne se présenterait pas ici : puisque chacun est libre de donner l'hospitalité, de louer ses immeubles à sa convenance, sans que l'autorité publique ait à s'en préoccuper, en règle générale.

Les personnes qui tiennent des établissements publics, hôteliers, restaurateurs, aubergistes, etc., sont-elles soumises à cette même obligation ? doivent-elles refuser de recevoir ces agents actifs des Loges ?

On ne pourrait que louer le courage chrétien, qui porterait le respect des défenses de l'Église jusqu'à dédaigner les embarras multiples, qui pourraient être la conséquence d'un pareil acte ; néanmoins, il nous paraît qu'établir une prescription aussi générale, serait d'une application impossible. Une nouvelle distinction nous semble nécessaire. Si malgré son rôle actif, cet affilié se contente de rester dans la maison, en exerçant simplement les actes ordinaires des étrangers, des locataires : prendre sa nourriture le jour, son repos la nuit : on ne saurait obliger le maître de la maison à refuser à ce membre des sociétés secrètes, la porte de son établissement, sans inconvénients graves. Mais, si ce sectaire profitait de sa présence à la table commune, pour développer ses doctrines ; de son titre de locataire, pour attirer chez lui des adhérents, qu'il enrolerait dans la Société ; nous estimons qu'il y aurait obligation, pour le maître de l'établissement, de le mettre dans l'alternative

ou d'observer une réserve absolue ou de quitter la maison.

Le principe général sur lequel nous basons ces conclusions, est que les sociétés secrètes, comme ce qui tend à les favoriser, étant condamnées, tout acte de nature à faciliter leur développement, comme telles, est également proscrit. Nous ne pouvons mieux justifier ce principe, qu'en citant les paroles de Suarez, au sujet de l'hérésie et de ses fauteurs : l'affinité des situations appelle l'application des mêmes principes. «.. Excommunicatio fertur in pœnam, et in odium « hæresis : et ideo *sicut primario* fertur in hæreticum « *ratione hœresis*, ita derivatur, seu extenditur *ad* « *alios* secundum habitudinem ad eamdem hœresim, « atque adeo quatenus *illi favent*, quovis modo, in « ipsa hæresi. (Tr. de Cens. Dup. 21, sect. 2.)

b) Ceux qui lisent, achètent et conservent les ouvrages concernant la Franc-Maçonnerie, ceux qui s'abonnent aux journaux de la secte, sont-ils compris dans l'excommunication présente, à raison du *Favorem qualemcumque præstantes* ?

Pour les livres. — On sait qu'aujourd'hui pour encourir l'excommunication, le lecteur d'un ouvrage prohibé, doit connaître que l'ouvrage a été interdit nommément par lettres apostoliques, bulles ou brefs ; la condamnation par la S. C. de l'*Index* ne suffit pas (1).

Or, il se trouve, que le pape Pie VII, dans sa constitution, *Ecclesiam a Jesu Christo*, du 13 septembre 1821, a édicté la disposition suivante : « Ut omne erroris « periculum efficacius arceatur, damnamus et pros- « cribimus omnes Carbonariorum, ut aiunt, *Catechis-*

(1) Legentes... libros cujusvis auctoris per apostolicas litteras nominatim prohibitos, eosdemque libros retinentes, imprimentes et qumodolibet defendentes. (Const. *Ap. sedis*, 1re p., n° 2).

« *mos* et *libros*, quibus a Carbonariis describuntur
« quæ in eorum conventibus geri solent : eorum etiam
« *statuta*, *codices* ac libros omnes ad eorum defen-
« sionem exaratos, sive typis editos, sive manuscriptos :
« et quibuscumque fidelibus, sub eadem pœna majoris
« excommunicationis, eodem modo reservatæ, prohi-
« bemus *memoratos libros*, vel eorum aliquem legere
« aut retinere. »

Les théologiens et les canonistes discutent pour savoir, si cette censure, qui est de celles réservées speciali modo, visant nommément, les *Statuts*, les *Codes*, les *Catéchismes*, les *Récits des gestes des convents*, serait applicable aujourd'hui ? Le Père Ballerini croit y reconnaître tous les caractères voulus pour que cette excommunication spéciale soit appliquée à ceux qui liraient ou retiendraient les ouvrages sus-indiqués : il est, en effet, question d'ouvrages *nommément* désignés par *lettres apostoliques*. (Tract. de cens. nota a. p. 997). Le commentaire de Clermont-Ferrand, (p. 97, n° 192, 4°) le nie simplement. La *Nouvelle Revue théologique* (8e année, p. 615), estime la solution du Père Ballerini trop rigoureuse, parceque nous trouvant *in materia odiosa*, il faut user d'interprétation stricte : partant, elle ne veut pas admettre d'excommunication anticipée : elle veut que la condamnation suive l'apparition des livres.

A notre tour, conformément aux principes généraux d'interprétation nous croyons devoir distinguer.

Tous les *statuts*, *codes*, *cathéchismes*, etc., imprimés ou manuscrits, avant le mois de septembre 1821, doivent être considérés comme compris dans l'anathème pontifical : ils restent censurés comme au premier jour : d'une part, les lettres apostoliques sont

formelles : d'autre part la Bulle *Apostolicæ sedis*, loin de détruire ce système de condamnation l'a reproduit et généralisé dans son article 2 de la première partie. Nous appliquerons la même conclusion aux éditions nouvelles de ces mêmes ouvrages, qui auraient pu être publiés postérieurement : pourvu que les nouvelles éditions ne soient que la reproduction, plus ou moins modifiée, du fond de doctrine déjà condamné : s'il suffisait de faire une nouvelle édition d'un ouvrage pour éluder la condamnation antérieure, la loi deviendrait illusoire.

Les ouvrages nouveaux parus depuis cette date, bien que portant le même titre, ou un titre légèrement modifié, ne tombent pas sous la censure *spécialement* réservée, à moins qu'une nouvelle et formelle condamnation, par *lettres apostoliques* ne les ait atteints: et la raison en est simple : les condamnations apostoliques, n'affectent pas en effet le titre d'un livre, mais bien les doctrines : par conséquent, un *même titre* peut servir à deux ouvrages *différents*, et nécessiter, en *stricte interprétation*, une double sentence de condamnation : de plus, en ces matières, on peut exiger une condamnation formelle pour encourir l'excommunication.

Nous avons dit que les lecteurs, imprimeurs, détenteurs de ces derniers ouvrages n'encourent pas l'excommunication 2me de la première partie de la constitution *Apostolicæ sedis* : néanmoins, nous croyons qu'ils peuvent tomber sous le coup de l'excommunication, portée contre tous ceux qui favorisent des sociétés secrètes : *Favorem qualemcumque præstantes.*

Ainsi, lorsque ces sortes d'ouvrages, ont pour but de répandre l'esprit de ces associations, afin d'attirer des affiliés, de défendre la secte contre toute accusa-

tion ; de même, lorsqu'on accepte d'imprimer ces œuvres, d'en garder des dépôts, qui se vendent au profit des loges : dans ces divers cas, on ne saurait en douter, le fait de favoriser ces sociétés secrètes, s'accentue trop nettement, pour qu'il n'y ait pas lieu à l'application de la censure.

Pour les journaux. — Il est inutile d'insister, sur l'empire que la presse exerce à l'égard de l'opinion publique, sur son efficacité pour la diffusion des mauvaises doctrines : aujourd'hui, on peut le dire, c'est une arme redoutable au service du mal.

Les sociétés secrètes ont leurs journaux, leurs revues, leurs moyens de propagande multiples. Nous n'hésitons pas à ranger dans la catégorie des excommuniés, ceux qui s'associent à ce travail néfaste de la publicité maçonnique par une coopération efficace.

Ainsi, les directeurs de ces journaux, de ces revues, les actionnaires dont l'argent sert à les entretenir : les correspondants, les imprimeurs et les vendeurs, les abonnés, les directeurs d'établissements publics qui souscrivent à ces publications, afin de les faire lire et connaître, ne sauraient échapper à cette censure, à moins que la crainte d'un grave dommage ne les excuse : car il est impossible de ne pas établir une étroite solidarité, entre tous ces faits et la prospérité qui en résulte pour l'œuvre proscrite.

c) Les anciens auteurs examinent encore le cas de fauteurs *positifs* et *négatifs :* se rendaient coupables du premier délit ceux qui agissaient en faveur des coupables frappés de condamnations ecclésiastiques, en leur procurant des places, des recommandations, à raison même de leur hostilité contre l'Église, « præs-« tatur enim favor, vel consilio, vel testimonio et aliis

« similibus verbis vel rebus, et pecuniis, armis.. (Suarez D. Cens. D. 21, sect. 2.)

Les fauteurs *négatifs* sont ceux qui prévenus, et obligés d'office de s'opposer à l'action de ces sociétés secrètes, négligent de le faire « *Magistratus* ab epis-« copo vel inquisitoribus requisiti... idem est de aliis « ministris et officialibus sancti officii : imo et de « *personis privatis*, quibus id munus imponitur a « potente illis imponere, et de testibus qui, quando « interrogati legitime tenebantur verum dicere, id « occultarunt, ut hæretico faverent. (Lugo. Opus « morale, lib. 2. c. X, n. 10.)

Par suite de l'antagonisme qui a succédé aujourd'hui à l'antique et salutaire concorde de l'Église et de l'État, les détenteurs de l'autorité publique ne se croient pas tenus de prêter un concours efficace à l'action de l'Église ; mais, il est certain, que les hommes publics, même les particuliers qui négligent systématiquement, de s'opposer au mal accompli par les sectes, assument d'après les commentateurs une grave responsabilité, et encourent les sanctions spirituelles : les avertissements du Saint-Siège sont trop multipliés, pour qu'on puisse admettre en eux autre chose qu'un aveuglement incurable, une ignorance coupable de leurs obligations les plus sérieuses. On ne saurait se dispenser de citer à ce sujet, les pressantes monitions, les sanctions sévères rappelées, par S. S. Léon XIII, dans l'encyclique *Humanum genus*... Voici les paroles du Souverain Pontife : « Esset civili prudentiæ admodum « congruens, et incolumitati communi necessarium, « *principes* et *populos*, non cum Massonibus, ad « labefactandam Ecclesiam, sed cum Ecclesiâ ad fran-« gendos Massonum impetus conspirare... Itaque « quæcumque Romani Pontifices Decessores nostri

« decreverunt, inceptis et conatibus sectæ Massomm
« impediendis : quæcumque aut deterrendi ab ejusmodi
« societatibus aut revocandi sanxerunt, *omnia* Nos et
« *singula* rata habemus, atque auctoritate nostrâ apos-
« tolicâ confirmanus. —

L'impunité accordée à ces sectes malfaisantes, les encouragements prodigués, par les détenteurs des pouvoirs aux entreprises anti-chrétiennes des Loges Maçonniques, constituent aujourd'hui un fait tellement notoire, que l'application de la sanction de Pie IX, ne pourrait être récusée en principe.

Dr B. Dolhagaray.

(*A suivre*).

BIBLIOGRAPHIE

La Bible et les découvertes modernes, *en Palestine, en Égypte et en Assyrie, par M. F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, 4 vol. in-12.*

Goëthe disait au commencement de ce siècle : « Les antiquités de l'Égypte ne seront jamais que des curiosités ; on fait toujours bien d'en prendre connaissance et de les révéler aux autres, mais elles ne porteront jamais que bien peu de fruits pour notre culture morale et esthétique. » Goëthe a été mauvais prophète ; il a parlé en païen et comme un de ces *dilettanti* en littérature qui ne voient rien au delà des antiquités grecques et romaines ; la religion n'était rien pour lui et tout ce qui pouvait servir à éclairer ses origines et à venger son histoire, était non avenu ou à peu près. A l'encontre de sa prévision, l'étude de *l'égyptologie* et de *l'assyriologie*, qui attire les savants depuis soixante ans n'a pas manqué d'éveiller l'attention des érudits catholiques qui profitent des découvertes de ces sciences nouvelles pour confirmer notre histoire biblique.

Il s'est produit au sujet des fouilles de l'Orient ce qui déjà s'est rencontré dans les recherches entreprises à Rome. Ici et là, les hommes de science ont bouleversé le sol, les savants ont expliqué les monuments, déchiffré les inscriptions ; en résumé ils ont travaillé pour l'œuvre de Dieu, la plupart sans le savoir ; en dernière analyse les longs labeurs soutenus dans les souterrains de Rome font de plus en plus la lumière sur les origines chrétiennes, de même que les découvertes de l'Égypte, de Ninive, de Babylone et de la Palestine, éclairent tous les récits de la Bible, depuis la création jusqu'à la captivité de Babylone. C'est de la comparaison des monuments d'Egypte, d'Assyrie et de la Palestine avec le texte sacré, qu'est sorti l'ouvrage intitulé : *La Bible et les découvertes modernes.*

Cet ouvrage immense et minutieux est de M. F. Vigouroux, prêtre de la compagnie de Saint-Sulpice. On a dit que pour conduire à bonne fin les grands travaux,

il fallait se coucher de bonne heure et se lever matin ; M. Vigouroux est de ceux qui se lèvent matin. Depuis plus de vingt ans, il est sur la brèche, travailleur infatigable, pourvu des connaissances spéciales et doué, semble-t-il, du don des langues, comme le fut l'illustre M. Lehir, son maître si regretté. Grâce à ces qualités, l'auteur de la *Bible et des découvertes modernes* peut savoir tout ce qu'on dit dans le pays des hiéroglyphes comme dans la région des caractères cunéiformes ou des tombeaux hébreux. Il a lutté et il lutte encore avec tous les champions de la libre-pensée, les Brugsh, les Delistch en Allemagne, les Rawlinson et les Smith en Angleterre, en France avec M. Renan et M. Soury, son digne secrétaire ; a-t-il pu garder son sérieux en apprenant que M. Oppert, le vieux Mésopotamien du collège de France, avait annoncé gravement le 19 septembre dernier à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, que la première date historique, d'après un texte assyrien, remonte à 11,542 ans avant Jésus-Christ ? M. Vigouroux dit leur fait à nos adversaires, il ne le ménage pas non plus à nos amis.

Il existe une inscription célèbre de Nabuchodonosor : une interprétation risquée et hâtive y a vu une allusion à la tour de Babel ; c'était donc une découverte précieuse pour le récit de la Genèse. Quelques auteurs, il en est de catholiques, emportés par un zèle un peu trop enthousiaste, ont regardé l'inscription comme bien interprêtée et en ont consigné les résultats dans leurs ouvrages. Mais ils se sont trop pressés et M. Vigouroux les avertit sans ambages que l'interprétation du monument de Nabuchodonosor est erronée et qu'elle n'a aucun rapport avec la Tour de Babel. Cette franchise du prêtre de Saint-Sulpice donne à l'œuvre qu'il a entreprise, son vrai caractère scientifique : c'est un livre de critique et de bonne foi.

Le cadre de l'ouvrage était arrêté depuis longtemps dans l'esprit de M. Vigouroux ; il l'a conçu comme un travail historique où la doctrine aurait cependant une part spéciale. La *Bible et les découvertes modernes* renferme donc un exposé de l'histoire des Hébreux — c'est la partie principale — puis une partie plus courte toute doctrinale ; elle ne s'attache qu'aux points qui ont été contestés. Mais il fallait un préambule qui fournît à l'intelligence de l'œuvre les premiers éléments

indispensables. Sans préambule en effet, comment le lecteur pourra-t-il se faire une idée du mouvement d'opinion et des découvertes qui ont suscité l'ouvrage ou qui lui apportent les matériaux pour la mise en œuvre et l'apologie de la Religion ? On s'imagine bien qu'un cadre aussi considérable n'a pu être rempli tout d'un coup ; le livre a été commencé modestement, il y a près de dix ans, puis développé dans des éditions successives ; il est complet aujourd'hui et s'annonce sous ce titre : *La Bible et les découvertes modernes, en Palestine, en Egypte, en Assyrie, avec cent quatre-vingt quatre plans, cartes et illustrations.* Les faits principaux et les conquêtes importantes de la science contemporaines sont enregistrés ; il y a donc lieu, ainsi que le disent les philosophes, de considérer l'induction comme parfaite.

Le *préambule* donne un aperçu rapide, d'abord sur le développement du rationalisme biblique en Allemagne, puis sur les étapes et les efforts des orientalistes qui ont créé les sciences de l'égyptologie et de l'assyriologie. Cet acte de naissance des nouvelles sciences ainsi que les tentatives du rationalisme allemand, pour saper et ébranler l'autorité de nos Livres Saints, ne sont pas seulement utiles pour nous initier à la direction des esprits vers les découvertes de l'Orient, mais les attaques ininterrompues, dont nos Livres sacrés sont l'objet, témoignent surtout des déconvenues et de l'agitation des libre-penseurs, qui estiment n'avoir rien fait, tant qu'ils n'auront pas renversé de fond en comble l'édifice de la Bible. Cet édifice est pour eux un boulevard à détruire, un rempart qui ne cesse de les défier et de les exasperer !

Il importait donc de suivre le mouvement des idées en Allemagne, depuis les fameux fragments de Wolfenbuttel par Lessing, jusqu'au derniers écrits théologiques de Strauss, jusqu'à cette œuvre imaginaire que le chef de l'École mythique a appelé : la Vie de Jésus à l'usage du peuple allemand. Nous subissons tous les jours, en France, les contre-coups de ces fantaisies allemandes ; mais de ce côté du Rhin, les auteurs enveloppent l'exposition de ces erreurs et de ces vues chimériques, dans une langue doucereuse et à facettes, comme est celle de M. Renan.

A la suite du préambule nécessaire vient la partie

historique qui se déroule depuis la création et le patriarche Abraham ; elle ne se termine qu'avec la captivité, par la grande figure du prophète Daniel. Cependant, cette partie historique est un moment interrompue comme par une parenthèse, à la fin des récits qui concernent Joseph et l'Exode. M. Vigouroux a traité en cet endroit la partie doctrinale de l'ouvrage. La parenthèse est bien comprise et la coupe bien faite, pour des raisons que nous indiquerons tout à l'heure.

La partie *historique* est du plus vif intérêt. L'auteur, bien entendu, n'entre pas dans des descriptions de tous les événements. Pour suffire à une pareille besogne, il faudrait des volumes et des volumes sans compter que l'histoire du *Peuple de Dieu* est faite et très bien faite ; mais M. Vigouroux n'a voulu insister que sur les passages de nos livres saints mis en évidence par les découvertes modernes. De là, les récits qui ont trait à la cosmogonie de Moïse, au paradis terrestre dont on recherche en vain l'emplacement, à l'épisode terrible de la tentation et à la folle entreprise de la tour de Babel. Abraham et son arrière petit-fils, le célèbre Joseph, méritent bien chacun leur monographie. Abraham naît à Ur-Kasdim, voyage en Egypte et revient à Hébron, près de la caverne de Mac-Péla ; le vrai Joseph de la Bible nous est rendu bien différent du Joseph Egyptien que MM. Ebers et Maspéro ont entrevu mais défiguré, d'après des compositions romanesques forgées dans la vieille Égypte. Enfin, quelle était l'organisation juive sous les Juges et sous les Rois ? Quelles furent les causes de la captivité et des malheurs qui la suivirent : telles est la série d'études et de narrations que développe M. Vigouroux, en tenant d'une main le texte sacré de la Bible, et de l'autre, tous les monuments écrits ou figurés qui expliquent les événements de cette longue histoire ou les confirment. L'auteur a fait plus encore, il a eu la bonne pensée de nous communiquer les monuments : il a donc intercalé, aux pages précises, de nombreux *fac-simile* des bas-reliefs assyriens, des cylindres babyloniens, des hiéroglyphes d'Egypte. La collection est des plus complètes et se rapporte aux extrêmes limites de l'ouvrage : la scène de la tentation, tout près de l'arbre à pin, en face du serpent qui dresse la tête devant la première femme ; le roi Jéhu agenouillé ou plutôt

prosterné devant le superbe Salmanasar abrité d'un parasol ; les planches égyptiennes qui représentent les moissons et les greniers d'abondance du patriarche Joseph ; le bas-relief de Khorsabad qui figure le banquet impie de Balthazar ; les courtisanes ont encore aux lèvres les coupes profanées.

La partie historique est interrompue par une parenthèse — comme nous l'avons annoncé — après l'histoire de Joseph et la sortie d'Egypte. C'est en effet à cette place que l'auteur a inséré *la partie doctrinale* de son ouvrage. Elle contient deux études, l'une sur la religion primitive d'Israël, l'autre sur la croyance des Juifs à l'immortalité de l'âme. La coupe est bien pratiquée en cet endroit ; car à ce point d'intersection, le monothéisme des Hébreux et leur foi à la vie future rayonnent aussi bien sur la période qui a suivi. M. Vigouroux n'y apparaît plus seulement comme historien, mais comme philologue et hébraîsant, avec la faculté d'embrasser dans son ensemble toute la science des antiquités juives.

Il existe donc un ouvrage de vulgarisation qui nous apprend en quoi la Bible peut avoir affaire avec les découvertes modernes. Les catholiques ont acceuilli l'ouvrage avec reconnaissance ; quelques étrangers l'ont même poussée trop loin, en reproduisant dans leurs langues, et très silencieusement, les études du modeste et savant sulpicien, qu'ils ne nommaient même pas ! On pourra peut-être trouver que quelques pages sont pleines de discussions techniques ou hérissées de caractères orientaux, Mais cette disposition est inévitable. dans ces sortes d'ouvrages, où l'auteur prouve son dire par les faits, en transcrivant les caractères des langues de l'Orient. Les curieux et les amateurs, ceux qui se piquent de science, sont bien aises d'avoir sous les yeux le texte et le contexte ; ceux d'entre les lecteurs qui veulent aller plus vite ont la liberté de ne s'attacher qu'aux conclusions, sans s'inquiéter des caractères empreints sur les briques de Ninive, ou des oiseaux esquissés et des scribes accroupis sur les hiéroglyphes égyptiens.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE [1]

« *Toute philosophie*, dit Hégel, *est de la philosophie*. » Rejeter tel ou tel système, pour n'être pas philosophique, serait imiter la folie du malade auquel le médecin prescrit de manger du fruit, et qui, dès lors, refuse obstinément les cerises, les prunes, le raisin qu'on lui offre, sous le beau prétexte, que ce n'est pas cela, mais du fruit qu'il lui faut (2). Assurément on ne saurait faire de concession plus grande. Pour se rendre compte, du premier coup, de la mesure de vérité qu'elle peut exprimer, il n'y a qu'à écouter un autre allemand. « A peine un système de philosophie est-il né, que, vrai sultan d'Asie, il a déjà juré la perte de tous ses frères. Une seule reine est tolérée dans la ruche, et une seule philosophie est admise à l'ordre du jour. Les systèmes tiennent de la nature intraitable des araignées, dont chacune se pose isolément dans sa toile. De sa cachette, elle regarde paisiblement combien de mouches viennent se prendre à ses filets ; mais, dès qu'une autre araignée ose s'y aventurer, elle se précipite pour l'exterminer. Depuis plus de

(1) *Traité de la connaissance intellectuelle, d'après St-Thomas d'Aquin*, par le P. Liberatore ; nouvelle traduction faite, avec l'approbation de l'auteur, par M. l'abbé F. Deshayes, docteur en théologie et en droit canon, professeur de philosophie au grand séminaire du Mans. 1885 1 vol. 8°. Paris, Berche et Tralin. Le Mans, Leguicheux-Gallienne, Edit.

(2) Vorles. über die geschichte L. Phil. Werke. T. 13.

vingt siècles, cette lutte se perpétue sur le terrain de la philosophie. Y aura-t-il jamais une victoire définitive ; en verrons-nous jamais sortir une paix durable » (1) ? — C'est bien là, comme nos voisins nous y ont accoutumés, la thèse et l'antithèse. L'absolue identité de tout ; l'absolue contradiction de tout. Tout est également vrai, tout, également faux.

Auquel des deux donnerons-nous la préférence ?

Tout est-il également vrai ? Evidemment non. Le bon sens, cette philosophie écrite, non pas dans les livres, mais dans l'esprit de tous, le proclame d'une façon impérieuse. Oui n'est pas non. Blanc n'est pas noir et dans aucun pays du monde, les deux propositions : il fait jour, il fait nuit, ne passent pour équivalentes. Hégel le premier n'y croyait pas, autrement aurait-il pu prétendre sérieusement, comme il le fait, que son système l'emporte, sur celui de son devancier Schelling ?

Tout est-il également faux ? Cela ne se peut d'avantage, par la raison des contraires. La rose s'épanouit, ou ne s'épanouit pas. Si la première partie de la disjonction est fausse, il sera évidemment vrai, que la rose ne s'épanouit pas ; ce qui est le deuxième membre de la proposition.

Mais, dira-t-on, le différend n'est pas vidé. Il n'y a ni vrai, ni faux ; tout est également incertain. En êtes vous sur ? — Non.... mais il me semble. Dès lors vous vous privez gratuitement du droit et de penser et de parler ; car il devra toujours vous paraître incertain qu'il y ait dans votre intelligence, ou sur vos lèvres quoique ce soit. — Il ne serait pas plus prudent de répondre affirmativement. Dans un cabinet de travail,

(1) Schoppenhauer, Parerga u. Paralip. III Edit. T. 2. S. 5.

on peut bien rêver mille fantaisies, et la patience inépuisable du papier peut supporter les dernières extravagances d'un écrivain. Mais regardons la vie de près. Demandez à cet ouvrier hâlé et voûté, qui revient harassé de son labeur, s'il lui *semble* qu'il a travaillé. Interrogez le malheureux qui meurt de faim, *s'il est incertain* d'avoir faim. Leur réponse fera la meilleure démonstration. Bien plus, ne voit-on pas, qu'en osant dire qu'il est certain que tout est incertain, on atteint le degré de sagesse du héros légendaire, qui se gardait de la pluie, en se précipitant dans un fleuve.

Tout n'est pas également vrai, ni également faux, ni également incertain, mais... Car il y a encore un mais, et un fort ancien, qui remonte à plus de deux mille ans. C'est Démocrite qui l'a formulé, en enseignant, que la vérité est au fond d'un puits, où l'œil des mortels ne saurait l'atteindre. Aristote et avant lui Socrate y firent la juste réponse : entre ne *rien* connaître, et connaître *tout*, la distance est infinie, le savoir de l'homme oscille entre les deux extrêmes. « Les uns, dit Lactance, ont prétendu pouvoir tout connaître, ils ne furent point sages ; d'autres ont estimé qu'ils ne pouvaient rien connaître, ils ne furent pas plus sages. Ceux-là parce qu'ils ont élevé l'homme au-dessus de sa condition, ceux-ci parce qu'ils l'ont abaissé au-dessous. Savoir tout est l'attribut de la divinité, ne rien connaître est le sort de la bête. Entre les deux il y a un milieu, c'est le rang de l'homme ; il connaît, mais la lumière de ses connaissances est ternie, même obscurcie parfois, par les ombres de l'ignorance (1). »

Nous venons de préciser quatre questions. Elles sont graves, fondamentales, indéclinables. *Y a-t-il une*

(1) Div. Inst. lib. III. cap. 5.

vérité, qu'est-ce que la vérité, pouvons-nous l'atteindre, comment nait-elle en nous?

Si le mot de philosophie a encore une signification dans les langues humaines, si on ne veut pas prêter la main, à signer l'esclavage de cette science sous le joug des sciences exclusivement expérimentales, ou à la réduire à je ne sais quel rôle d'agent-comptable de toutes les rêveries humaines ; en un mot, si la philosophie doit demeurer la reine des sciences de l'ordre naturel, la sagesse qui, de ses hauteurs sereines, rend compte des principes, des causes et de la nature des êtres ; si elle reste enfin l'amour de la sagesse qui pousse l'homme à s'expliquer sa présence, son rang dans le monde, son origine et le but de sa vie ; dès lors, les quatre questions formulées demandent impérieusement une solution, dès l'abord. Y a-t-il une vérité, qu'est-elle, pouvons-nous l'atteindre et comment y arrivons-nous?

On le voit, c'est le point de départ de toute méditation philosophique, et la solution qu'on apportera ici, décidera d'avance de l'esprit général des jugements qu'on portera sur le monde et sur l'homme en particulier.

Ce quadruple problème, qui au fond n'en est qu'un seul, est vraiment la pierre de touche en philosophie. En effet, les noms de scepticisme, nominalisme, réalisme exagéré et mitigé, sensisme, matérialisme, idealisme, et plus près de nous les noms de fidéisme, traditionalisme, ontologisme, qui feraient, à eux seuls, une table de matière presque complète de l'histoire de la philosophie, ne sont qu'autant de solutions différentes données à ce problème. J'oserais presque dire, que cette question forme un sujet de concours philoso-

phique obligatoire pour tous, et aussi ancien que l'histoire même de la philosophie.

S'il faut décerner des palmes dans ce concours, et si la main de l'équité peut ceindre le front du lauréat, la solution inaugurée par Aristote, maintenue par les Pères de l'Eglise, développée par les réalistes mitigés du moyen-âge, devra passer au premier rang. Nulle autre en effet n'a mieux justifié la partie positive de son enseignement; nulle n'a su éviter, avec autant de prudence, les écueils multiples, contre lesquels on se heurte ici, ni mieux répondu aux objections graves qui se présentent ; et bien sûr, aucune n'a réuni — parmi ceux qui pouvaient avoir droit de vote — des suffrages aussi nobles et aussi nombreux. Quoi qu'en dise l'adage : « *suffragia non numeranda sed ponderanda*, » nous permettons de faire la vérification du scrutin *et numerando, et ponderando ;* il ne peut y avoir ballotage.

Ces philosophes évidemment admettaient l'existence de la vérité, autrement ils se seraient abstenus de l'établir et de la définir. Nous avons entendu plus haut en quelle mesure nous pouvions l'atteindre. Mais que pensaient-ils de la nature de la vérité et de sa naissance en notre intelligence ? Pour eux, le fondement de la vérité est la réalité, l'être ; ce qui est, est vrai ; vrai, dis-je, d'une vérité objective. Quand, par notre activité intellectuelle, nous introduisons, et donnons une nouvelle existence en nous, aux êtres distincts de nous, notre puissance intellective est assimilée à l'objet connu ; elle devient idéalement cet objet, et par là celui qui connaît, possède dans le trésor de son intelligence, quoique non matériellement, l'être distinct de lui. Et parce que de la sorte, l'intelligence dit ce qui est, la parole, le verbe, l'idée qui exprime, est vraie d'une vérité formelle, logique, idéale.

L'être idéalement existant dans l'intelligence, ou, si l'on aime mieux, la parole interne qui le dit, l'idée qui est son expression, est le fruit du travail intellectuel. Ce fruit a un père et une mère, selon la belle comparaison des scolastiques. L'objet extérieur qui, moyennant le sens, s'imprime dans le sujet connaissant, est le père ; la mère, est la puissance cognitive qui reçoit l'impression du dehors.

Mais voici une pierre d'achoppement. — L'axiome ne dit-il pas, que : *omne agens agit simile sibi* ? L'impression venue de la matière est évidemment *matérielle*. Comment donc pourra-t-il en résulter une représentation *intellectuelle* ? Nous l'avouons c'est une difficulté sérieuse ; elle est pleinement résolue dans St-Thomas.

Il faut partir de ce principe, que la connaissance sensitive et la connaissance intellectuelle sont du même genre, quoique d'espèce absolument différente. Je veux dire que les deux sont des *représentations* de l'objet connu, mais à des degrés spécifiquement différents. La sensation représente l'objet tel qu'il est, elle est donc quelque chose d'intelligible (quod potest intelligi). Supposons maintenant, qu'il se répande sur elle une lumière d'un ordre supérieur et assez vive, pour rendre distinct ce qu'elle contient à l'état latent; l'œil adapté à cette lumière pourra voir ces nouveaux traits qui dessinent l'objet à connaître d'une manière plus élevée. Or c'est précisément ce qui se passe en nous. Notre faculté de comprendre n'est pas seulement une *puissance* qui peut et doit être déterminée, elle est aussi *lumière*. Lumière, irradiation descendue individuellement en chacun de nous, de celui qui s'appelle : « Père des lumières » et que nous confessons être : « Lumière de lumière. » Cette lumière illumine, rehausse l'apport que font les sens,

et ainsi elle se dit à elle-même, se définit, nomme et possède en elle l'objet extérieur. Elle connait.

En effleurant ces graves doctrines, nous avons indiqué du même coup, comment la vérité entre dans notre esprit, et quel est l'objet propre de la connaissance humaine. On le sait, c'est l'intelligible dans le sensible ; ce sont les reflets de la divine sagesse imprimés dans la matière, car l'objet purement spirituel ne nous apparaît qu'à travers le raisonnement. Et puisque la matière, élément alourdissant, ténébreux, ne peut arriver à nous que par la porte des sens ; on comprend pourquoi, indépendamment de l'énergie finie de notre capacité intellectuelle, il y ait si souvent des ombres et même des obscurités dans nos connaissances.

Une conséquence plus importante et qu'il faut indiquer en passant, c'est l'attitude noble et prudente, que cette doctrine prend, entre les deux extrêmes également impossibles : le matérialisme et l'idéalisme. L'un ne veut que la matière, l'autre ne sent pas le poids du corps, il ne connaît que l'esprit. Le premier fait de l'homme un vulgaire bipède ; le second, un demi-dieu. Ce sont les deux tendances philosophiques auxquelles Lactance adressait les graves reproches que nous avons rapportés. La doctrine des réalistes mitigés, au contraire, introduit et réunit comme principes de notre connaissance, l'élément matériel et l'élément spirituel. De même que l'homme n'est pas seulement matière, ni seulement esprit, mais esprit et matière, c'est à dire une âme informant la matière; de même l'objet premier de ses connaissances est l'intelligible dans la matière.

Il y a plus. En comparant cette belle doctrine qui, depuis Aristote jusqu'à l'apparition de Descartes, avait

captivé les plus puissants génies, aux tâtonnements mesquins et tumultueux qui suivent Descartes, — en faisant cette comparaison, dis-je, on comprend avec quelle merveilleuse justesse — quoique le titre devait signifier tout le contraire — on a appelé Descartes le *réformateur* de la philosophie. Nous sommes du même avis, par Descartes la philosophie est réellement devenue protestante.

En effet, jusqu'à lui, on pensait que la vérité est sainte, indépendante, unique pour tous, comme le Dieu dont elle est la fille éternelle. On était persuadé, qu'elle est, non pas le fruit de la fantaisie du premier venu ; mais qu'elle s'impose dans sa sévère incorruptibilité, comme *l'expression de ce qui est*. Et de même qu'il y a mille manières de manquer le but, mais une seule de l'atteindre; de même aussi, on croyait, qu'il ne peut y avoir pour tous, qu'une seule manière d'être dans la vérité ; celle de conformer sa pensée à la réalité des choses.

Au seizième siècle, il fallait du nouveau. Bien des éléments rebelles faisaient entendre des réclamations d'indépendance, partout où une autorité, c'est-à-dire un élément divin, contenait encore leur action dévastatrice. La renaissance, avec ses goûts et ses odeurs de paganisme, n'était pas la moindre cause de cet état de choses. On se mit à réformer.

Depuis plusieurs siècles on avait travaillé à ébranler l'autorité temporelle de l'Église on ne s'on tint plus là. La foi elle-même dut céder au libre examen. La vérité, en matière de foi, ce n'est plus ce qu'un magistère, institué par Dieu même, enseigne ; mais ce que l'esprit individuel peut faire trouver à chacun. La foi est abandonnée à *l'appréciation subjective*: c'est le protestantisme dogmatique. Descartes commence ce ren-

versement de l'ordre pour la raison. La vérité en philosophie c'est ce qui me paraît tel. La situation devient parallèle pour la raison et pour la foi. Seulement Descartes pieux et chrétien, poussé par son époque et non par la passion, sut se borner. Mais le principe était posé, il ne pouvait rester sans ses conséquences. Sous la plume de Kant, le subjectivisme atteint sa majorité ; dans les spéculations fantastiques de Fichte, Schelling et Hégel il parvient à l'âge parfait. Il devient l'homme, ou plutôt le dieu-Raison, dont la suprême béatitude consiste dans la contemplation de l'identité des contradictoires. « Toute philosophie est de la philosophie ! » Il y aurait là matière, pour un chapitre curieux, qu'on intitulerait : les aventures du cartésianisme en pays protestant.

En pays catholique, chez les races latines, principalement, les disciples de Descartes ne furent guère plus heureux. Sur les importantes questions que nous formulions plus haut, et dont tout le monde reconnaît la gravité, il faut bien l'avouer, ou bien on croit que la philosophie est impuissante à répondre, ou bien on s'est précipité dans un mysticisme malsain et qui n'explique rien. Lamenais nous a dit, que la vérité est le résultat de la pensée du genre humain, ce qui n'explique à personne, ce qu'est la pensée de chacun de ceux qui composent le genre. Le traditionalisme confond l'ordre naturel et le surnaturel. M. Bautain voulait la foi avant la raison, ce qui s'appelle vulgairement, qu'on nous passe l'expression, mettre la charrue devant les bœufs. D'autres disciples de Descartes, et cela depuis l'origine, je veux dire depuis Malebranche, prétendent avoir l'ineffable privilège de la vision intuitive dès cette vie. Une dernière école enfin, qui fleurit dans le « bel paese, dove il si suona, » perd

son temps à vouloir donner une tournure chrétienne, même catholique, voire du treizième siècle, à Hegel ; ce qui s'appelle, en latin classique «*lavare laterem.*»

Voilà, sans parler du sensisme et des systèmes analogues, qui n'ont jamais pu obtenir droit de cité, en philosophie, bien des tâtonnements, bien des opinions évidemment insoutenables. Tous ceux qui réfléchissent sentent cet état de déchéance et comprennent, que le moindre mal causé par ces essais avortés, c'est de jeter le discrédit sur la philosophie elle-même, principalement auprès des hommes adonnés aux sciences exactes et aux sciences d'expérimentation. Nous savons que nous ne disons rien de trop. N'avons-nous pas vu surgir, il y a à peine cinq ans, une nouvelle philosophie, qu'on a appelée à bon droit « *la philosophie de l'abstention* » et dont le programme, le résumé publiquement avoué dans une académie de l'Europe est : « *Ignoramus et ignorabimus.* (1) » C'est le dernier fruit du subjectivisme et l'arrêt de mort de toute philosophie. *Huccine tandem omnia reciderunt.*

A présent nous connaissons le mal, nous en voyons la cause, toutefois nous ne pensons pas que cet état soit désespéré, car le remède efficace est à la main. Si la philosophie s'est réduite à la mendicité, pour avoir imprudemment, dans un accès de fol orgueil juvénile, jeté par dessus bord l'héritage de ses ancêtres, il faut commencer par rentrer en possession de ce patrimoine, que nous n'aurions jamais dû perdre. Cela est d'autant plus sage, que la question en litige — *l'origine et la nature de la connaissance intellectuelle* — est une question exclusivement rationnelle, où la cornue et l'alambic, certainement plus perfectionnés

(1) Du Bois Reymond, discours du 8 juillet 1880, à l'Académie de Berlin.

chez nous que chez les anciens, n'ont rien à décider. Il faut revenir sur nos pas !

Ici on nous barre le chemin, et voici qu'il se dresse devant nous une accusation qu'on peut bien appeler l'*Achilles objectionum*. Elle est formulée au nom *de la science moderne*, au nom *du progrès;* c'est le positivisme qui porte la parole.

Votre invitation, dit-on, est inacceptable. Nous sommes dans un siècle de progrès, le progrès veut qu'on marche en avant, et vous prétendez nous ramener en plein moyen-âge, ce qui serait nous faire rétrograder de six siècles. Impossible! De plus, cette philosophie surannée admet, exige un Dieu personnel et distinct du monde. Or Dieu est un facteur mythique que la science moderne a décidément éliminé. Il nous faut expliquer le monde, et les êtres qui le composent, par leurs causes immanentes. — On nous rendra au moins la justice, de n'avoir pas esquivé la difficulté et de la présenter en son plein jour.

Fort de notre conscience, nous pourrions d'abord répondre, que nous aimons le progrès de tout l'élan de notre âme. Cependant comme les meilleures intentions peuvent égarer, nous devons ajouter, que les adversaires choisissent mal leur terrain. Si nous conseillons un retour à saint Thomas, on devrait nous en féliciter, puisque le positivisme va bien à la remorque de Lucrèce et de Démocrite, qu'on croit généralement plus anciens! Mais l'honneur de notre cause ne nous permet pas d'en rester là.

Le vieux proverbe français dit : « Qu'entre la coupe et les lèvres il y a bonne distance ; » de même, entre la signification juste d'un mot, et l'usage, ou l'abus qu'on en peut faire. D'ailleurs, depuis quelques années, nous avons été habitués, à nous défier singu-

lièrement de la valeur des mots. Pour nous, le terme *progrès* exprime un concept d'avancement graduel, d'un point de départ, d'un état initial, vers un point d'arrivée ou un état de perfection certains. Nous disons d'une plante, d'un enfant, d'un disciple qu'ils progressent, qu'ils font du progrès, à mesure qu'ils avancent vers la limite de perfection à laquelle ils peuvent prétendre.

Or voici le nœud du différend, entre le positivisme et nous. Toute marche en avant est-elle un progrès? Évidemmment non! Un voyageur arrive à une bifurcation. Il prend le chemin de droite, il le poursuit. Au bout de quelque temps, il voit clairement, qu'il s'éloigne de plus en plus du terme, qu'il a en vue. Il rebrousse chemin et prend la voie de gauche, qui le mène droit au but. A-t-il manqué aux lois du progrès en revenant sur ses pas? Mille fois non! C'est tout ce que nous désirons pour les études philosophiques. — La loi du progrès implique une marche en avant, dit-on; nous l'accordons, tant que cette marche mène vers le but, qu'il faut atteindre; mais jamais, si elle en éloigne. Tout homme honnête qui enseigne, prétend à une chose : à apprendre la vérité à ses semblables. Or il n'y a qu'une manière de dire vrai, c'est de dire ce qui est. Plus donc on s'approchera de cette manière, plus le progrès sera grand. Autrement il faudrait nommer généralissime de nos armées, le capitaine qui apprendrait au sergent instructeur, que le progrès, dans l'art du tir, est d'enseigner aux soldats la méthode de manquer de plus en plus le but. Voit-on la conséquence d'une pareille théorie, sur le champ de bataille? Elle est absolument la même en philosophie.

Le second grief du positivisme dit, que revenir à la philosophie chrétienne, par exemple à celle de saint Thomas,

c'est revenir à Dieu dont la science n'a que faire, puisqu'elle doit tout expliquer par les causes immanentes. Oui, tel est le devoir de la science, tant que la science même, n'exige le contraire.

Le positivisme prend l'air, de poser une exception préjudicielle. Mais, qu'on y regarde de près, ce n'est pas cela, c'est bien un déni de justice, ou ce qui revient au même un jugement porté sans débats et sans congé de défense, qu'il formule. L'exception préjudicielle porte sur la personne des juges, sur le lieu, le temps des débats, sur la qualité des témoins, ou sur la « *causa judicata.* » C'est cette dernière qu'on invoque. Or elle constitue un mensonge historique flagrant, puisqu'il existe deux jugements contradictoires : l'un qui affirme Dieu, et celui du positivisme qui le nie. Donc la « *causa judicata* » n'existe pas. Sommes-nous, oui ou non, dans le cas d'une dilation, d'une exception frauduleuse ? Nous répondons affirmativement. Ce que veut le positivisme, c'est empêcher le cours du procès, par une fin de non-recevoir. Il défend l'examen des pièces. Est-ce là de la science ? de la science moderne ? C'est le dogmatisme le plus effréné, le moins fondé qu'on ait jamais vu. Qu'on mette donc fin à cette mystification philosophique, qu'on dise ouvertement que la *passion* empêche d'admettre l'existence d'un Dieu — un fort vieux livre nous l'avait déjà appris (1) — mais qu'on ne trompe plus le public, en lui disant, que la science a éliminé Dieu.

Loin de là, nous partageons avec beaucoup d'autres l'intime conviction que si dans ce désarroi philosophique, où nous nous trouvons, les hommes de talent et de bonne foi, — ne fût-ce d'abord qu'à titre de curiosité, se mettaient à l'étude de la philosophie des maîtres sco-

(1) Psal. XIII, I.

lastiques, et principalement de saint Thomas « *chi sopra gli altri com' aquila vola*, » ils ne comprendraient plus l'oubli et le discrédit dans lesquels on a prétendu ensevelir ces penseurs.

C'est à ce titre, et comme guide dans ce travail, difficile au début, que nous proposons au public la nouvelle et parfaite traduction, du *traité de la connaissance intellectuelle* du P. Liberatore, faite, de son consentement, par M. l'abbé Deshayes. Le Père Liberatore, plus qu'octogénaire, a blanchi dans l'étude des anciens philosophes chrétiens. Ses attraits l'ont porté plus spécialement vers saint Thomas. Sa vigoureuse intelligence a été captivée, et il a mis son merveilleux talent au service de la belle cause de la réhabilitation du docteur angélique. Depuis plus de cinquante ans, il n'a cessé d'enseigner et d'écrire dans ce but. Il est personnellement l'auteur de ce mouvement de retour, vers les saines doctrines, qui, parti de Naples, remonta vers Rome, d'où béni par le Vicaire du Christ, il commence enfin à se propager parmi nous. Le *traité de la connaissance intellectuelle* est un des plus doctes, et des plus importants ouvrages du Père Liberatore.

Nous n'avons pas cru devoir donner une analyse détaillée du travail de notre ancien et vénéré Maître. Il nous a paru plus profitable, de montrer la gravité des questions dont il traite, la banqueroute générale de la philosophie moderne en ce point et de déduire de là, l'impérieuse nécessité de remonter au-delà de Descartes. L'auteur, dont l'exquise courtoisie n'est dépassée, que par sa modestie plus admirable encore, déclare lui-même : « Je n'ai pas voulu faire une œuvre de polémique, je n'ai pas eu d'autre intention que d'expliquer et de propager, dans la faible

mesure de mes forces, la doctrine philosophique de saint Thomas d'Aquin. » Il a tenu parole, jusqu'à la dernière ligne de l'ouvrage. C'est nous semble-t-il la plus noble méthode, que de s'effacer et de triompher par la splendeur de l'évidence.

A ce titre, l'ouvrage se recommande à tous nos lecteurs; il se recommande plus spécialement aux maîtres et aux élèves de philosophie chrétienne. Depuis la Charte d'or, décernée par S. S. Léon XIII, à la philosophie chrétienne de saint Thomas, nos vénérés évêques et le clergé se sont empressés de démontrer, une fois de plus au monde, avec quel respect et quelle docilité, les enseignements de Pierre sont reçus en France. Mais dans l'élan même de notre générosité, ne nous laissons pas emporter, par un zèle indiscret, ou mal entendu. La bonne volonté ne suffit plus ici, il faut l'étude et le travail. Nous n'estimerions pas que la restauration philosophique pût avoir n'importe quelle influence sociale, si elle devait se borner à réintroduire dans nos écoles quelques vieilles formules; nous y verrions un double malheur. C'est la sève de vie, qui coule dans ces « *pronunciata*, » qu'il faut s'assimiler, ce qui ne se peut obtenir que par la méditation prolongée. Encore, faut-il ici, un guide, un maître sûr qui fasse trouver la source de vie cachée sous l'écorce des formules. Le saint Père attire notre attention sur ce point. « Ne autem supposita pro vera, nec corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum sententia hominum est (1). » Le R. Père Liberatore réunit ces éminentes qualités, au jugement du saint Père

(1) Litt. encycl. « Act. patris, » 4, Aug. 1879.

lui-même, qui l'a nommé membre fondateur et conseiller de la savante Académie romaine, chargée de propager les doctrines de saint Thomas.

M. l'abbé Deshayes a donc rendu un vrai service en mettant de nouveau ce livre à la disposition d'un public plus étendu. Il pouvait nous communiquer des œuvres personnelles, il a préféré le sort aussi difficile que modeste du traducteur. M. l'abbé Deshayes appartient au corps professoral du grand séminaire du Mans dans lequel, depuis si longtemps, l'amour et l'intelligence de saint Thomas sont traditions et vertus de famille. Il possède à merveille deux qualités, absolument nécessaires au traducteur, et qu'on ne trouve, hélas presque jamais réunies. La première, c'est de connaître à fond les deux langues, la deuxième d'être profondément versé dans la spécialité dont traite l'ouvrage à traduire. Ni la grammaire, ni la philosophie ne demeurent en déficit. Il serait impossible d'en dire autant d'une première traduction, parue en 1863, chez Casterman.

La présente traduction, approuvée par l'auteur, est faite sur la troisième édition italienne, qui, considérablement augmentée, mieux ordonnée surtout, a de sérieux avantages sur ses aînées. Nous félicitons vivement M. l'abbé Deshayes de la peine et de la patience qu'il a su prendre, pour rendre, comme il le fait, fidèlement et sobrement cette langue italienne toujours luxuriante et fleurie, comme un jardin florentin. En terminant nous exprimons à M. l'abbé Deshayes la prière de ne pas s'arrêter en si beau chemin, et nous devons lui adresser un reproche qui constitue son meilleur éloge : c'est d'avoir absolument fait mentir le proverbe italien : « Traduttore, traditore. »

JOS. STEIGER,
Professeur de Philosophie.

L'ÉDIT DE WORMS

4me ARTICLE (1)

Malgré les fermes déclarations de l'empereur, l'édit impérial n'était pas encore rédigé. Les histoires ecclésiastiques ne laissent pas soupçonner les difficultés que le nonce eut à surmonter pour l'obtenir tel que le voulait le Souverain Pontife.

Aléander avait été chargé d'en dresser le projet; après une nuit de dur labeur, il présenta à l'empereur et au conseil secret un travail qui fut approuvé par tous en tous points. L'ardeur que l'on avait mise à le demander, faisait espérer qu'on s'empresserait de l'expédier en conseil secret, d'autant plus que les ordres de l'empire avaient déclaré solennellement, les jours précédents, qu'ils s'en rapportaient à la volonté de l'empereur. Par un changement subit d'opinion, le projet est soumis à l'examen du conseil d'Autriche, dont plusieurs membres étaient luthériens déclarés, d'autres avaient été achetés en secret par l'électeur de Saxe, et tous étaient ennemis du clergé et de Rome surtout. Il était fort à craindre que le projet primitif ne fût changé et rédigé de manière à donner satisfaction à la faction hérétique. Charles-Quint faisait toujours les plus belles promesses; mais il fallait attendre encore quelque temps pour en voir l'accomplissement.

La raison secrète de ces tergiversations, il ne faut

(1) Voir le numéro de Decembre 1884.

pas la chercher ailleurs que dans la politique. François Ier se préparait à la guerre et on le disait favorisé par le pape. En outre, Franz de Sichinghen avait, à peu de distance de Worms, une armée composée de six cents cavaliers, dont le nombre devait bientôt monter à quinze cents, et d'une foule de fantassins. Il ne craignait pas de faire des réponses hautaines à la diète et à l'empereur lui-même, menaçant de se déclarer pour le roi de France dans le cas ou on l'inquiéterait. L'archevêque de Mayence, toujours timide, était même sur le point de prendre la fuite.

D'autre part les princes quittaient Worms, les uns après les autres, et on put croire que l'on attendait leur départ pour publier l'édit. Le duc de Saxe entrait particulièrement dans ces idées; aussi, après avoir fixé son départ au 8 mai, il prétexta un accès de goutte fort opportun pour le différer (1).

Pendant ce temps Aléander faisait traduire le *mandatum* en allemand par les soins de Sichler et de Spieghel. Il se loue cette fois de l'activité de ses traducteurs, qui ont fait plus dans une journée et une nuit que, autrefois, dans un mois. Il insistait aussi auprès de l'empereur pour que l'on ne soumît plus cette pièce à l'examen d'aucun conseil. Il en obtint la promesse qu'elle serait expédiée aussitôt la copie préparée. Il n'y avait, en effet, plus de temps à perdre ; l'empereur pouvait quitter Worms d'un moment à l'autre, et le laisser partir sans terminer cette affaire, c'était renoncer aux fruits de longues et pénibles négociations.

Enfin tout est prêt ; il n'y a plus qu'à mettre au bas de l'édit la signature de l'empereur et à y apposer le

(1) p. 209-212.

sceau de l'empire. Aléander croit enfin tenir l'objet de ses vœux : vain espoir, le chancelier, obéissant peut-être à un mot d'ordre secret, refuse de le présenter à la signature de l'empereur, qui est occupé, dit-il, à d'autres affaires importantes avec les princes.

Plusieurs jours se passent ; le chancelier écrit au nonce qu'il peut faire imprimer l'édit, parce qu'il n'y a rien à y changer. Sur cette affirmation Aléander conclut un marché avec un imprimeur et lui verse, comme arrhes, dix florins d'or. Peu après les deux nonces, accompagnés du chancelier, se rendent au palais impérial, avec les exemplaires de l'édit préparés pour la signature. On apporte la plume pour signer, et voilà que, à la stupéfaction générale, l'empereur se refuse à la prendre : il veut encore communiquer le projet aux Etats de l'empire. Les nonces, qui ont travaillé avec tant d'ardeur à la rédaction de l'édit, qui ont fait des dépenses assez élevées pour la transcription et l'impression, voient déjà en pespective une foule de changements, qui rendront inutiles tous leurs labeurs. Ils font des instances, résolvent les objections, ont recours à la prière ; peines inutiles, l'empereur tient bon.

Pour ses états héréditaires, il fera tout ce qu'on voudra ; il promet de faire brûler publiquement, en sa présence, les livres luthériens, avant son départ de Worms ; il veillera à ce que les Ordres de l'empire ne fassent aucun changement au projet de l'édit, mais il veut absolument le leur soumettre, non pas pour en obtenir une délibération, mais pour qu'il soit dit que les résolutions en ont été prises de concert.

Devant une parole aussi résolue, une seule chose restait à faire, garder le silence et attendre. Aléander s'y résout, mais avec d'autant plus de peine que les

jours se succèdent sans qu'il soit une seule fois question de l'édit aux réunions de la diète.

Une fois encore la politique était venue entraver la bonne volonte du prince. Les bruits de guerre augmentaient et avec eux les accusations portées contre le pape de favoriser la France; en outre les princes allemands, tout en accordant une armée à Charles-Quint pour son voyage de Rome, lui imposaient des conditions qui ne lui plaisaient pas. Des négociations étaient donc engagées, et l'on conçoit que le prince ait cherché à éviter tout ce qui pouvait froisser les électeurs, dont il dépendait alors (1).

Le 24 mai, qui était le vendredi dans l'octave de la Pentecôte, la diète tout entière avait voté la levée d'une armée de vingt mille fantassins et de quatre mille cavaliers pour repousser les attaques du roi de France, et en même temps elle s'était engagée à ne pas abandonner son empereur. Charles-Quint, ayant vu la réalisation complète de ses vœux, pensa à congédier les princes ; chacun soupirait après le moment du départ, et l'électeur de Saxe ainsi que l'électeur palatin, qui devait lui offrir l'hospitalité à Heidelbergh, avaient déjà quitté la ville. La conclusion de la diète fut annoncée pour le samedi à trois heures du soir. Dès le matin de ce jour Aleander et Carracciolo coururent au palais, suppliant l'empereur de terminer l'affaire de Luther avant de congédier la diète ; après il ne serait plus temps. — Restez ici, répondit celui-ci, jusqu'à mon retour et vous verrez alors ce que je ferai.

Charles se rendit alors à la diète, remercia les princes de leur bonne volonté, reçut leurs compliments et revint au palais accompagné des trois électeurs ecclésiastiques et du marquis de Brandebourg.

(1) p. 241 242, et 253.

Dans la salle où pénètra le cortège étaient déjà réunis les seigneurs espagnols et un grand nombre de gentilshommes italiens. Les nonces sont introduits : Aléander avait reçu quelques jours auparavant une collection de Brefs. Celui destiné à l'empereur, conçu dans des termes fort élogieux, lui avait déjà été présenté dans une traduction française et lui avait causé un plaisir si vif qu'il le lut jusqu'à trois fois. L'authentique resta entre les mains du nonce pour être lu à la clôture de la diète, en présence de tous les Ordres de l'empire : ainsi fut-il fait par le grand chancelier, à la grande satisfaction des espagnols et des Italiens, tout heureux des éloges donnés à leur maître. Les électeurs et ensuite les autres princes reçurent les leurs, témoignant tous de la plus vive satisfaction.

Cela fait, les électeurs et quelques autres princes restèrent seuls avec l'empereur pour entendre la lecture de l'édit impérial faite par le docteur Spieghel.— Voici l'édit que j'entends publier sur les affaires luthériennes, avait dit avec autorité le prince, en le présentant : vous le verrez. — La lecture terminée, l'électeur Joachim, prenant la parole au nom des autres, répondit qu'ils en étaient entièrement satifaits, et demanda, au nom de tous les Ordres de l'empire, qu'il fût publié sans y changer un iota.

L'évêque de Palencia demanda acte de cette publication au docteur Spieghel, comme notaire impérial, au nom de l'empereur, et Aléander fit de même au nom du Souverain Pontife.

La foule attendait au dehors cette heureuse nouvelle avec d'autant plus d'anxiété que l'on avait répandu dans la ville le bruit d'un revirement complet dans les opinions du prince, bruit que l'ordre d'arrêter l'impression de l'édit avait encore fortifié. A peine

l'édit est-il promulgué que la nouvelle en transpire au dehors et parvient en un instant aux extrémités de la ville. Les Italiens, les Espagnols et un grand nombre d'allemands sont au comble de la joie ; les Luthériens sont attérés ; ils se réunissent çà et là en conventicules et profèrent des menaces. Ces faits se passaient le samedi, à l'entrée de la nuit.

Aléander était transporté de bonheur. La joie de voir cette négociation terminée, la crainte de nouvelles entraves de la part des Luthériens, que rien d'ailleurs ne venait justifier, l'empêchèrent de dormir. Dès le point du jour il était chez le grand chancelier pour l'accompagner au palais, afin de faire apposer sur les pièces la signature et le sceau du prince : il le trouve au lit, attaqué de la goutte. L'évêque de Palencia en réfère à l'empereur, qui l'envoie d'abord demander la signature de l'archevêque de Mayence, lui ne devant signer qu'après.

La grand'messe terminée, Aléander s'approche de l'empereur, au milieu de l'église. — Je sais bien que vous n'avez pas dormi, lui dit en français le prince, avec le sourire sur les lèvres. — Et il prit les deux exemplaires de l'édit, écrits l'un en français et l'autre en allemand, et, au milieu de l'église, en présence du cardinal de Mayence, de l'évêque de Sion, d'un grand nombre de princes et de tout le peuple, y apposa sa signature avec un empressement qui témoignait de la meilleure bonne volonté. — Vous serez content de moi, je l'espère, ajouta-t-il, dans la même langue, en riant.

— Certainement, Sire, répondit Aléander ; mais Sa Sainteté en sera encore plus satisfaite et la Chrétienté tout entière, et elles rendront grâces à Dieu qui leur a donné un empereur aussi religieux.

Après le dîner, le sceau fut apposé sur les édits, que l'archevêque de Mayence signa encore une fois. Quand ils eurent été enregistrés, Aléander les demanda. — « Je les ai dans ma main, écrivait-il ce jour même, et ils ne me quitteront plus. »

Dans une longue lettre adressée ce jour-là au vice-chancelier, il laisse éclater sa joie et entonne un hymne de louange en l'honneur du jeune prince, qui avait montré une prudence au-dessus de son âge. Après le pontife romain, c'est l'homme le plus sage de l'univers. Les périls passés, les amères déceptions, la fatigue, les maladies, tout est oublié en présence du résultat inespéré. Quiconque a suivi les péripéties de cette négociation de cinq longs mois, comprendra l'allégresse du négociateur, qui, après avoir longtemps désespéré du succès, voit ses vœux accomplis, presque dépassés.

Dans les luttes de la diplomatie, comme sur le champ de bataille, il ne suffit pas de remporter la victoire, il faut en profiter : l'un n'est pas moins difficile que l'autre et exige plus d'activité avec autant de prudence. Aléander fut à la hauteur de la seconde partie de sa mission. Si ses efforts demeurèrent en partie stériles, la faute en doit retomber sur les hommes qui l'entouraient et sur les circonstances, qui ont mal servi sa bonne volonté, et non sur lui. Il fit tout ce qu'il était humainement possible de faire, et il avait droit de compter sur un succès chèrement acheté. Le succès fut nul ou à peu près; mais l'histoire doit enregistrer la bonne volonté et garder le souvenir des efforts.

L'édit qui mettait Luther au ban de l'empire avait été lu à la diète, le samedi 25 mai, et signé le lendemain, fête de la Sainte-Trinité, à l'issue de la messe

solennelle. Le soir même, Aléander envoyait la copie allemande à l'imprimeur. Il ne fallait pas moins alors de six jours pour imprimer une pièce comme celle-là. Mais le départ des princes et de l'empereur était fixé au vendredi suivant, lendemain de la Fête-Dieu ; il ne restait plus que trois jours libres pour le travail. On s'y mit jour et nuit, afin de pouvoir distribuer les exemplaires le jour même de la Fête-Dieu.

Dès le lundi, Aléander fit publier solennellement l'édit à la diète et ensuite dans toute la ville, à son de trompes. Il se rappela la promesse qu'il avait reçue plusieurs fois de Charles-Quint, au sujet d'un auto-da-fé solennel des livres luthériens. Un prédicateur fut chargé d'y préparer le peuple, par un sermon sur les exécutions des mauvais livres, depuis le temps des Apôtres jusqu'à nos jours. L'auto-da-fé eut lieu le mercredi, veille de la Fête-Dieu, sur la place publique, en face du palais impérial.

La mission d'Aléander lui semblait terminée ; son désir était de regagner Rome, en passant par la France, afin d'y jouir d'un repos bien mérité. Cependant il veut présider par lui-même à l'exécution de l'édit impérial dans les villes du Rhin et en Flandre. A Louvain, où il demeure neuf jours, il fait imprimer l'exemplaire latin de l'édit. Les caractères font défaut et la besogne avance lentement ; l'imprimeur lui-même, auquel on a saisi autrefois, par ordre d'Aléander, un certain nombre de livres luthériens, y met peu de bonne volonté ; enfin les correcteurs manquent, et le nonce est obligé de revoir personnellement les épreuves.

La ville était restée dans le calme, grâce à l'influence favorable de l'Université : il n'est pas question de livres luthériens pour cette fois. Il n'en est pas de

même à Anvers, où Aléander se trouve au milieu du mois de juillet. Un grand auto-da-fé est décidé.

Pour que l'impression produite par une scène de cette sorte soit plus durable, on choisit un jour de marché, dans la matinée, à l'heure où l'on rendait ordinairement la justice. Un bûcher avait été dressé sur la grande place et on y avait entassé un monceau de livres luthériens, saisis par ordre de l'empereur dans les boutiques des libraires. Tous les juges et le représentant de l'empereur, la verge de justice en main, se tenaient debout. Une foule immense avait envahi la place et les rues qui y donnaient accès; toutes les fenêtres étaient garnies de spectateurs. Au milieu de l'attention générale, un héraut donna lecture de l'édit impérial traduit préalablement dans la langue du pays : il n'y mit pas moins d'une heure. La lecture terminée, le lieutenant de l'empereur abaisse sa verge; à ce signe le bourreau s'approche du bûcher et y met le feu. Plusieurs des assistants s'avancent et jettent dans les flammes des livres condamnés. L'exécution terminée, le héraut somme le peuple de se trouver le lendemain, qui était un dimanche, dans la grande église d'Anvers, pour entendre un sermon sur l'hérésie luthérienne. Un pareil sermon devait être fait, par ordre d'Aléander, dans toutes les églises paroissiales de la ville.

A Bruxelles, les magistrats n'acceptèrent la publication de l'édit que dans le cas où elle serait faite en français et en flamand. Aléander dut lui-même préparer la traduction française, faute de secrétaire de bonne velonté. Le roi de Danemark était alors à la cour de l'empereur. C'était un homme cruel, qui avait fait assassiner plusieurs évêques. Il était en outre tout dévoué aux luthériens. Après avoir donné asile à

Mélanchthon, le disciple préféré de Luther, il avait offert, disait-on, une retraite sûre au maître, à son retour de Worms. De plus, son ambassadeur avait apporté à la diète toute une caisse de livres luthériens. Aléander se réjouit à la pensée de lui faire bientôt monter d'une belle façon la fumée de ces livres au nez (1)

L'exécution eut lieu à Gand, le 26 juillet, jour de saint Jacques, et elle fut plus solennelle encore que celle d'Anvers.

Un échafaud gigantesque avait été dressé sur la grande place de l'Église, qui peut contenir plus de dix mille personnes, et le peuple convoqué à son de trompes au sermon qui devait avoir lieu à l'issue de la messe. Les quatre ordres mendiants étaient venus en processien, la croix levée, et occupaient les quatre côtés de l'échafaud. La cour tout entière, qui avait suivi l'empereur à la messe, les principaux du pays et des régions voisines, et une foule que l'on estima à cinquante mille personnes, se pressaient derrière les religieux. La cérémonie commença par la lecture de la bulle pontificale et de l'édit impérial. Après le sermon on brûla, en haut de l'échafaud, plus de trois cents livres luthériens, apportés par diverses personnes. Quelques-uns se faisaient remarquer par la richesse de la reliure. Il y en eut un qui attira particulièrement l'attention : c'était un magnifique volume à la couverture de velours.

A Bruges, la municipalité se montra pleine de bonne volonté ; selon une antique coutume, elle fit présenter le vin au nonce, comme signe de sa soumission aux ordres du Pontife romain, et lui promit de brûler

(1) P. 275.

publiquement les livres luthériens qu'on trouverait. Il ne s'en trouva point et l'exécution n'eut pas lieu. Si le peuple avait su se garder des erreurs nouvelles, il n'en était pas de même des communautés religieuses ; elles étaient presque toutes atteintes, même celles de femmes, grâce aux mauvais livres que l'on y avait répandu à profusion, et grâce aussi à l'influence néfaste d'Érasme. Aléander visita les monastères avec le plus grand soin, se fit remettre les livres mauvais, et exhorta les religieux à revenir à de meilleurs sentiments. Il eut recours à un argument dont il avait déjà expérimenté la valeur ; c'était la menace de faire supprimer les maisons rebelles aux prescriptions du pape et de transporter leurs biens à d'autres couvents. Cette fois encore il obtint plein succès.

Les dernières lettres d'Aléander, datées de l'automne 1521, respirent une grande confiance pour l'extinction prochaine de l'hérésie luthérienne. Il y eut, en effet, après la publication de l'édit de Worms, un moment d'accalmie, résultat naturel et de la disparition, inexpliquée pour la foule, du chef de la révolte, et de l'étonnement qui suivit l'édit de Worms. Pendant quelques temps, les fauteurs de l'hérésie gardèrent en public un prudent silence, commandé par les circonstances, et la foule, laissée à elle-même, rentra dans le calme.

Le calme était plus apparent que réel, et il devait être de courte durée ; l'activité des chefs, refoulée au dedans, s'exerçait avec non moins d'ardeur dans le secret, et tout était prêt pour soulever de nouveau de grandes tempêtes le jour où Luther reparaîtrait ouvertement sur la scène. Aléander se faisait donc illusion quand il écrivait que l'incendie serait complètement éteint ; illusion qu'expliquent facilement et le désir de

voir ses efforts récompensés par le succès et la confiance dans une coopération efficace de l'empereur. Nous ne lui en ferons pas un crime : rien ne pouvait alors faire prévoir, après un si beau commencement, les déceptions que ménageaient au monde catholique les incertitudes et les fluctuations de la politique impériale,

A notre avis, Aléander a rempli avec honneur le rôle qui lui était confié, et a déployé, dans une position difficile, toutes les qualités d'un vrai diplomate. Il a fait pour la cause chrétienne tout ce qu'il était humainement possible de faire, et nous sommes étonnés que M. Audin, en faisant ressortir davantage son rôle, ne lui ait pas rendu plus complète justice.

A. Tachy.

LA FRANC-MAÇONNERIE

ET

LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS* (1)

IV

Eorumve occultos coryphæos ac duces non denunciantes, donec non denunciaverint.

Cette clause de la Constitution de Pie IX soulève plusieurs graves questions que nous examinerons successivement : en une matière si délicate, touchant à des solutions théoriques et pratiques de la plus haute importance, nous nous ferons une loi, de baser nos décisions sur l'enseignement commun, en nous appuyant principalement sur les déclarations émanées des Congrégations Romaines.

Qu'entend-on par dénonciation ? En général les Canonistes distinguent avec Suarez, (Disp. 20. sect. IV. De Fide), deux espèces de dénonciations : la dénonciation *évangélique* et la dénonciation *judiciaire*.

La dénonciation *évangélique* fait connaître à un supérieur, non comme *juge* mais comme *père*, le délit ou la faute d'un inférieur : elle a pour but, non une action judiciaire, mais une réprimande, une correction, qui ramène le coupable à résipiscence.

(1) Voir le numéro de Janvier 1885.

Elle peut avoir lieu, même pour les fautes préjudiciables seulement au coupable, (Reiff. J. C. lib. V. tit. 1.) pourvu que ce dernier ne les ait déjà réparées : en face du repentir avéré, la dénonciation ne paraît avoir aucun effet évangélique ; car, ainsi que l'établit Suarez, cette dénonciation vise la correction fraternelle : « Nam pertinet ad correctionem fraternam, de quâ Christus dixit, Math. 18. *Si te audierit lucratus eris fratrem tuum.* »

La dénonciation *judiciaire* fait connaître au supérieur, considéré *comme juge*, les délits des subordonnés : elle a généralement pour but de sauvegarder le bien public, au moyen des peines vindicatives ou coercitives que le juge inflige : « *Denunciatio judicialis tendit ad vindictam delicti, et ordinarie fit propter commune bonum.* » (Loc. cit.) Sont considérés comme préjudiciables au bien public, les délits contre la religion, l'Eglise et l'Etat ; le blasphème, le sacrilége, les sortiléges, *les sociétés secrètes*, etc., etc.

Dans les temps anciens, lorsqu'on procédait par voie *d'accusation*, l'accusateur prenait charge de faire la preuve ; à raison des inconvénients multiples de cette procédure, Innocent III lui substitua pratiquement la voie de la *dénonciation.* (C. Qualiter et quando). Celle-ci dispense le dénonciateur de l'obligation de faire la preuve, en laissant ce soin au ministre chargé d'office de l'instruction.

La *dénonciation* dont parle la Bulle *Ap. Sedis*, est la dénonciation judiciaire : le doute ne saurait exister à ce sujet.

En effet, afin de compléter l'ensemble des mesures prises par les Souverains Pontifes ses prédécesseurs contre les sociétés secrètes, Pie VII prit une détermination que la gravité des intérêts en jeu justifiait

amplement : il imposa à tous les fidèles qui connaîtraient les adhérents à la Franc-Maçonnerie, l'obligation de *les dénoncer à qui de droit.* Cette dernière disposition était encore sanctionnée par l'excommunication majeure. — « Præcipimus præterea omni-
« bus, sub eadem excommunicationis pœnâ nobis et
« Romanis Pontificibus successoribus nostris reser-
« vata, ut teneantur denunciare episcopis, vel cæ-
« teris ad quos spectat, eos omnes quos noverint huic
« societati nomen dedisse, vel aliquo ex iis criminibus
« quæ commemorata sunt, se inquinasse. »

La constitution de Pie IX, a modifié sur ce point l'ancienne législation : il n'y est plus question de dénoncer, d'une manière générale, *tous* les affiliés : ce sont *les chefs* et *coryphées occultes* qu'il s'agit seulement de signaler.

Il reste donc acquis que désormais, ceux-là seuls encourent l'*excommunication*, qui se refusent à dénoncer les *chefs* et les *coryphés* des sociétés secrètes. Mais l'obligation de dénoncer *tous* les Francs-Maçons, sans distinction de grades, obligation promulguée autrefois par les Souverains-Pontifes, subsiste-t-elle encore ?

Il est certain que cette obligation n'a pu être abrogée par le fait de la constitution *Apost. Sedis*, celle-ci ayant simplement pour but de limiter *les censures* de l'ancien Droit ecclésiastique. Aussi voyons-nous les commentateurs se ranger à l'avis du maintien de l'obligation formulée comme *précepte positif*, n'entraînant pas de censure. Néanmoins nous ferons observer que dans nos contrées cette obligation ne paraît pas avoir jamais été appliquée avec une grande sévérité : les confesseurs n'ont jamais exigé

avec urgence de semblables dénonciations, et les pénitents ne se sont pas considérés comme liés par une obligation de ce genre : aujourd'hui surtout que le Saint-Siège n'exige, sous peine de censure, que la dénonciation *des chefs occultes ;* que d'autre part. les affiliés des sociétés secrètes ont augmenté dans des proportions considérables, le maintien d'une semblable pratique entraînerait plus d'inconvénients que d'avantages.

Pour tous ces motifs, nous croyons pouvoir adopter l'opinion bénigne, qui n'exigerait pas la dénonciation de *tous* les sectaires indistinctement.

Cette interprétation nous paraît d'autant plus rationnelle qu'elle s'appuie sur un principe posé par la S. Pénitencerie et commenté par les auteurs.

La S. Congrégation interrogée en 1821, sur l'obligation de dénoncer les *Carbonari*, établit comme règle qu'il fallait agir à leur égard comme à l'égard des hérétiques ; « Obligationem impositam de Carbonariis de-
« nunciandis, eadem ratione esse interpretandam qua
« leges ecclesiasticæ quibus hæreticorum denunciatio
« præcipitur ; quoniam utramque denunciationem pu-
« blicum Ecclesiæ bonum postulat. »

Or qui songe aujourd'hui à l'obligation de dénoncer les hérétiques ? Quelle utilité en résulterait-il pour l'Eglise ou la Société civile ? Dans quel but serait effectuée la dénonciation ? « Non est necesse, com-
« plices vel conscios denuntiare, scilicet, quando
« iidem complices vel conscii sunt ex regionibus
« palam infectis, et in iis degunt, cum finis legis
« locum habere non possit... (Syrus. Dilucidatio fa-
« cultatum minorum Pœnitentiariorum p. 1. c. 1.) »
Scavini lui-même écrit : « Obligatio denunciandi non
« urget... quando nulla omnino est spes punitionis ;

« nam ad opus inutile nemo tenetur : ut esset, in iis « locis, ubi hæretici Catholicis permixti sunt; vel ubi « tanta est male sentientum de religione multitudo, « ut eos superior punire nequeat. » (De Fide. Tract. 8 « c. IV. a. 1.) Et Craisson : « In multis casibus, « hodie non potest urgeri obligatio denuntiandi ». (n° 5842).

Ainsi donc, *en règle générale*, (1) vu la désuétude où cette prescription est tombée dans nos contrées, — lors même qu'elle aurait jamais reçu son exécution pratique, — nous croyons que l'obligation de la dénonciation est réduite aux termes mêmes de la constitution de Pie IX ; c'est-à-dire, que seuls les *chefs occultes* doivent être dénoncés, et ce, sous peine d'excommunication.

Ce qui achève de nous convaincre, c'est que, en 1884, le Saint Office, en suspendant, pour une année, l'obligation de dénoncer *les chefs occultes* (décision dont nous nous occuperons plus loin) ne parle seulement pas de suspendre l'obligation de la *dénonciation générale*. Nul doute cependant que le législateur

(1) Nous disons *en règle générale* : en effet, pour ce qui concerne les ecclésiastiques, la dénonciation canonique peut sortir son effet : si un laïc affilié, échappe aujourd'hui au pouvoir judiciaire et coercitif de l'Eglise, il n'en est pas tout à fait ainsi pour les clercs.

« L'Eglise peut toujours punir ces derniers, au moins par cer- « taines peines spirituelles, les priver du pouvoir d'administrer les « sacrements, et de célébrer la sainte messe » (Stremler, ch. V. § III.)

De même, la loi naturelle ferait une obligation de dénoncer à l'autorité ecclésiastique les réunions tenues en secret, pour détruire la foi d'un pays : le devoir des pasteurs serait de prémunir dans ces cas les fidèles confiés à leur garde : et sans un avertissement, il leur serait impossible de remplir leur devoir.

Mais comme on le voit, ce n'est pas là une dénonciation *canonique ou judiciaire* : nous en avons expliqué les raisons.

n'eût fait mention de cette dernière, et n'eût agi à son égard, comme à l'égard de toutes les autres dénonciations, qu'il suspendait : mais non, il se contente de dire « suspendit tum obligationem denunciandi *occultos coryphæos et duces*, tum reservationem censurarum. Vouloir maintenir l'obligation de dénoncer *tous* les sectaires, lorsque *les chefs,* qui sont sans doute les principaux d'entre eux, ne doivent pas l'être, constitue une contradiction dans les termes.

Cette loi de la dénonciation des *chefs occultes* ne souffre-t-elle aucune exception ?

Il y a des cas où la dénonciation des chefs occultes peut être différée, même omise. Comme les auteurs se divisent sur certaines questions, nous allons faire connaître les diverses opinions et les discuter.

Bon nombre de théologiens pensent, avec Ferraris, que l'obligation de dénoncer cesse quand on ne peut la faire *en personne*. Ces auteurs se basent sur la tradition et les règles de la chancellerie, confirmées encore par l'Instruction de l'Inquisition, du 20 février 1867. « Denunciationis onus, y est-il dit, est « personale, et *ab ipsâ personâ*... adimplendum. »

Cette instruction, concerne la dénonciation des confesseurs, mais elle est admise par les auteurs, comme réglant la procédure générale de tous les cas de dénonciation. De ce principe de l'obligation personnelle, les auteurs dont nous exposons l'opinion, concluent : nous sommes dans les matières les plus odieuses ; par suite, usant de l'interprétation stricte, nous dégageons la personne de son obligation, si elle ne peut la remplir *elle-même*. « Legitime impeditus, « durante impedimento, non tenetur denunciare *per* « *alium*... immo durante tali legitimo impedimento, « potest a quolibet simplice confessario absolvi, cum

« firmâ promissione denunciandi, impedimento ces-
« sante. » Ferraris V. *Denunciatio* n° 54.)

Ceux qui affirment que les fidèles sont tenus à la dénonciation *par personnes interposées* ou *par écrit*, quand elles ne peuvent la faire elles-mêmes, s'appuient aussi sur les dispositions de l'Instruction précitée... « Si gravissimis difficultatibus impediatur,
« quominus hoc perficere ipsa possit, tunc vel per se,
« vel per epistolam, vel per aliam personam sibi
« bene visam, suum adeat Ordinarium... » (Loc. cit. n° 7.)

Nous croyons pouvoir concilier ces deux opinions extrêmes au moyen d'une distinction, basée sur l'esprit même de l'Instruction de la Sainte Inquisition comme sur les principes généraux de l'interprétation *in materiâ odiosâ.*

Ou la difficulté qui s'oppose à la dénonciation personnelle *est perpétuelle*, du moins se présente comme telle, ou bien elle est censée *temporaire.*

Dans la première hypothèse, c'est-à-dire si l'on considère le fait qui s'oppose à la dénonciation personnelle comme *définitive,* nous estimons que la personne tenue à la dénonciation doit recourir, pour la faire, à l'un des moyens indiqués par l'instruction romaine.

Le motif principal, c'est qu'ainsi le décrète la Sacrée Congrégation. « Denunciationis opus est personale. » Puis, elle ajoute immédiatement : « *Verum si gravis-*
« *simis difficultatibus impediatur, tunc vel per se vel*
« *per epistolam, vel per aliam personam sibi bene*
« *visam...* » De là, cette conclusion rigoureuse, que la clause « personale » dans l'intention du législateur, n'est nullement *absolue*, *exclusive*, mais *conditionnelle.*

Un autre motif, c'est qu'en adoptant le système de l'obligation *exclusivement* personnelle, la mesure si grave édictée par la Sacrée Congrégation deviendrait caduque et de nul effet : inconvénient qu'elle a voulu prévenir, en insérant cette disposition provisionnelle : *si impediatur tunc vel per epistolam*, etc.

Dans la seconde hypothèse, c'est-à-dire, si la difficulté est considérée comme *transitoire*, nous croyons qu'on doit user de ménagement à l'égard des pénitents par ailleurs bien disposés : leur accorder une latitude morale, dont l'appréciation dépendra des circonstances.

Le motif de cette solution se trouve encore dans les paroles mêmes de l'instruction : d'après elle, en effet, le devoir de la dénonciation est premièrement *personnel* : il faut, par suite, essayer de la maintenir dans ces termes : or, il sera facile de réaliser cette condition, au moyen d'un délai raisonnable, basé sur le temps nécessaire pour faire disparaître la difficulté : la lettre et l'esprit de la loi se trouvent maintenus : d'ailleurs, c'est la procédure prescrite par le Saint Office, dans le cas où de graves difficultés suspendent momentanément l'exécution des clauses de la dénonciation, de la Const. *Sacramentum Pœnitentiæ — Moneri tamen debent, ut cessantibus supranarratis periculis et impedimentis, teneantur denunciare* (21 Février, 1630).

Dans notre système, l'opinion de Ferraris voit sauvegarder la clause de la dénonciation *personnelle*, et la théorie contraire, retrouve l'application des mesures *supplémentaires*, indiquées par l'Instruction du Saint Office. (1)

(1) Lugo lui même donne ce conseil pour les situations difficiles. « Si etiam pœnitens teneretur, licet sub peccato mortali, ad ali-

Nous voulons prévenir deux objections, qu'on serait peut-être tenté d'opposer à nos conclusions.

On pourrait arguer en ces termes contre *la première hypothèse*: L'obligation de dénoncer est *personnelle*, comme l'obligation de recourir au supérieur pour les cas réservés est *personnelle*. Or, l'opinion *commune* des théologiens dispense de recourir au supérieur par *lettre* ou *personne interposée*, quand on ne peut s'adresser à lui *personnellement*. « *Hæc sententia probabilior et Communis...* » (St. Alph. Lib. 7. Cap. 1. De Cens. n° 89. — Ballerini. Trib. D. Pænit. n° 575. nota *a*). Donc, *a pari*, la dénonciation *personnelle* étant entravée, son obligation cesse.

En distinguant la majeure nous faisons crouler l'argumentation. L'obligation de la dénonciation est *personnelle*, avec le devoir formel *de la suppléer, lorsqu'elle ne peut pas réunir cette condition*, nous le concédons.

Mais cette obligation est elle tellement attachée à la personne, qu'à son défaut, rien *ne puisse* et *ne doive* lui être substitué? nous le nions.

Il y a encore bien d'autres différences entre les deux cas confondus dans l'argument; toutefois, celle-ci c'est la plus importante : dans la dénonciation, le législateur indique le moyen et l'obligation de suppléer la démarche personnelle; dans la question du recours, il ne dit rien : et c'est pour ce motif que

« quid adeo difficile, ut non crederetur *tunc* æquo animo accep-
« turus, et aliâ vice melius suscepturus, posset prudens Confessor
« tunc illum relinquere in *bonâ fide* excusante a peccato et moni-
« tionem differre in tempus opportunius, ut territus a Confessione
« abstineat, graviusque detrimentum patiatur. (Lugo, De, S. Pœnit.
« Disput. 22, n° 27.)

les interprètes restreignent rigoureusement la portée de la loi. « Si id præstare quis nequeat, ad nihil aliud tenetur, (il est question de la demande d'absolution réservée), *nisi quid legislator sobrogaverit* » (Ballerini loc. cit.). Or, dans notre cas, le législateur ayant parlé, et dans l'autre s'étant abstenu, les situations changent complètement : par suite, les qualificatifs d'opinion *commune*, *et plus probable*, ne s'appliquent nullement au fait de la dénonciation exclusivement personnelle.

L'autre difficulté est dirigée contre la *seconde partie* de notre système. Sous peine d'excommunication, la dénonciation des Francs-Maçons doit se faire dans un délai fixé par les édits généraux ou particuliers. Dans l'édit de la S. C. de l'Inquisition de l'année 1677, le délai était d'*un mois* « *fra il termine* di *un mese...* » C'est la limite adoptée par les Commentateurs pour la Dénonciation dont nous nous occupons (1). Or, dans l'hypothèse admise, nous établissons en règle, la transgression facultative, sinon arbitraire, des délais : puisque, en cas de *difficulté transitoire*, nous avons posé en principe qu'on pouvait atermoyer. Par conséquent notre système heurte de front, les prescriptions limitatives du législateur.

La solution de l'objection ne présente pas grand embarras. Pour ceux qui admettent que toute obligation de dénoncer cesse, quand la dénonciation personnelle ne peut avoir lieu, selon l'opinion que nous avons indi-

(1) Dans un autre Edit de la même Congrégation, concernant les Hérétiques, c'est le terme de *dix jours* qui est adopté (anno 1623.) Les édits de l'Inquisition espagnole portent *six jours*. — Un édit général du St. Office indique douze jours (1639). D'où, conclut Ferraris (loc. cit.) pour connaître les délais légaux, il faut s'en rapporter aux ordonnances de chaque Province, ou Diocèse.

quée plus haut, la difficulté n'existe pas : s'ils admettent la cessation, à plus forte raison doivent-ils admettre le délai. C'est un minimum, qu'ils peuvent récuser, tout au plus comme insuffisant. Pour les autres, nous répondrons : la S. C. de l'Inquisition admet elle-même, en principe, que des difficultés graves peuvent se présenter dans l'exécution de cette clause : or, si le principe général, *lex non obligat cum tanto incommodo*, suffit pour déroger à une prescription ecclésiastique, il vaut *a fortiori* pour ajourner l'exécution d'une loi difficile à appliquer *hic et nunc*... lorsque, surtout, c'est l'unique moyen d'obtenir la réalisation des intentions du législateur. De plus, la procédure indiquée par l'Instruction de la S. C. de l'Inquisition, nous oblige à admettre la légitimité de ce moyen : dans les cas difficiles, dit-elle, qu'on s'adresse à l'Evêque *ou* au *St. Siège*... in hoc casu, aliisque supranominatis... vel Ordinarium, vel *Sanctam Sedem* pro opportunis providentiis consuluerit. Or, on n'ignore pas que les consultations aux Congrégations Romaines prennent, à elles seules, un délai d'environ un mois. Donc, même pour la France, l'ajournement s'impose de rigueur : dans les pays plus éloignés du centre de la Catholicité, les fidèles tenus à la dénonciation peuvent bénéficier de cet ajournement à plus juste titre.

Nous avons examiné le cas où les difficultés d'exécution présenteraient obstacle. *Quid juris* lorsque l'on prévoit que la dénonciation causera un grand dommage ?

Les partisans les plus déterminés des opinions bénignes admettent, que si la dénonciation est motivée *sur la raison du bien public,* elle doit avoir lieu, malgré les inconvénients de cette nature. La S. Pé-

nitencerie interrogée à ce sujet, a donné une réponse catégorique à la date du 8 novembre 1821. « An denuntiandi sint illi de quorum emendatione « constat, et quod confessionem instituerint. *Resp.* « Etsi fortasse non omnes Carbonarii pro hære- « ticis haberi possint, omnes tamen etiamsi resipue- « rint, denunciari debere, ex eâ ratione, quæ superius « in responsione ad VI indicata est (1). » Or, cette raison étant précisément celle *du bien public* indiquée par la Sacrée Congrégation elle-même, il s'en suit que le motif tiré du dommage qui en résulterait, n'est pas admis comme raison de dispense. Toutefois, nous sommes d'avis qu'il y aurait lieu de recourir à une sage temporisation, comme dans le cas précédent : ce serait souvent le moyen de sauvegarder tous les intérêts.

En invoquant le motif du *bien public*, énoncé par la Congrégation Romaine, et conformément aux rescrits du Saint-Siège, l'opinion commune des Canonistes donne une base très large au système de la dénonciation, soit *active* soit *passive*, des hérétiques ; par conséquent aussi, des affiliés de la Franc-Maçonnerie.

Ainsi, d'après les dispositions de l'Edit de l'Inquisition de 1677, sont tenus à dénoncer les Chefs occultes de la Maçonnerie: tous fidèles, hommes ou femmes, séculiers ou réguliers, de quelque dignité, grade, honneurs ou conditions qu'ils soient. L'édit du 3 janvier 1823, n'était pas moins formel. « Universis « et singulis Christifidelibus, tum Ecclesiasticis, quam « Sæcularibus, utriusque sexus, cujusvis gradus, or-

(1) Dans ce sixième doute qu'elle résolvait, les E. E. Cardinaux, s'exprimèrent ainsi... denunciationem, *publicum ecclesiæ bonum postulat.*

« dinis, conditionis et proeminentiæ existentibus, et « quacumque dignitate, et auctoritate etiam maxima « fulgentibus.... præcipimus.... omnes et singulos hæ- « reticos, seu de hæresi quomodolibet suspectos..., « debeant... judicialiter propalare...

De ces divers décrets, les auteurs déduisent les conséquences suivantes : Le fils doit dénoncer le père, et réciproquement : l'époux doit agir de la même façon à l'égard de l'épouse, le frère à l'égard de la sœur, etc. « Filius tenetur denuntiare patrem hæreticum et pa- « ter hæreticum filium, etiamsi non dogmatizet : et a « fortiori ad id tenentur uxor, maritus, frater, soror, et « alii conjuncti » (*Ferraris* v^bo^ *Denunciatio* n° 13. — *Suarez*, Disputatio 20, De Fide).

Suarez affirme qu'en principe cette disposition, en apparence rigoureuse, mais constituant un énergique remède au mal social, était unanimement acceptée par les auteurs ; ils l'appuyaient sur un texte du Deutéronome. « Regula de personis conjunctis (denuntiandis) gene- « ratim loquendo, sine controversia recepta est ab om- « nibus, et sumitur ex lege Deuteronomii (1). — (Sua- « rez. loc. cit.) » Quelques écrivains, d'après Suarez qui les réfute, essayèrent d'adoucir ces conclusions : de nos jours, certains théologiens ont également prétendu, que dans le cas où un grave danger, un dommage considérable devait atteindre le dénonciateur, ou le dénoncé, on était exempté de cette obligation. « Quando denuntiatio fieri nequit sine gravi incom- « modo, uti definivit S. Congregatio, 22 janv., anno

(1) « Si tibi persuadere voluerit frater tuus, filius matris tuæ, « aut filius tuus, vel filia, sive uxor, quæ est in sinu tuo, aut « amicus, quem diligis ut animam tuam, clam dicens : Eamus et « serviamus diis alienis, etc.. non miserearis ut occultes eum. « (Deut. 13. 6.) »

« 1727. Hinc aiunt, neque fratres sorores, neque « patrem filium teneri denuntiare, quia id natura « refugit, et esset in proprium dedecus. » (Scavini. Tract. VIII. Disp. t. c. IV. art. II. quæst. 6.) Mais cette indication vague d'une décision romaine, sans que le texte même en soit produit, sans même préciser le nom de la Congrégation spéciale, d'où le décret émane, est insuffisante, dans une question si grave : de plus, elle ne saurait tenir, en face d'une définition contradictoire, émanée ultérieurement de la S. Pénitencerie. Interrogée, pour savoir si l'ancienne loi de la dénonciation tenait, à l'égard des parents les plus rapprochés, elle répondit affirmativement : « An *filius* patrem, *soror* fratrem *denuntiare* debet, et vicissim ? Resp. ad. VII. Ex eadem, quæ in responsione superiore indicata est ratione, cum de Carbonariis agitur, *a filio patrem, a sorore germanum et vicissim debere denuntiari.* » (8 novembre 1821). Devant cette déclaration tombe également l'affirmation de Gabriel de Varceno (t. I. p· 329) « Dispensantur ab hoc denunciatione facienda, parentes usque ad tertium gradum inclusive. »

Le motif de ces mesures générales si graves, et contre lesquelles le sentiment naturel paraît se soulever au premier abord, c'est qu'il est question de sauvegarder les plus graves intérêts, l'existence même de la société religieuse et civile : à l'instar des hérésies les plus redoutables, les *Sociétés secrètes* bouleversent tous les intérêts, déchaînent toutes les fureurs contre le droit et la vérité : dans ces circonstances, comme le proclamaient autrefois les vieux légistes, le bien public prime le privé : *Bonum publicum ex jure prœvalet bono privato.*

Nous avons examiné plus haut, la question de la dénonciation générale de tous les Francs-Maçons, *sim-*

ples adeptes ou *chefs*, et nous avons conclu : que l'obligation de la dénonciation *autrefois générale* doit être restreinte aujourd'hui, à la dénonciation des *chefs* : la raison en est, que pareille dénonciation, sur une échelle aussi étendue, serait *impossible*, *inutile* et *même nuisible*.

Peut-on s'appuyer sur ce motif pour se dispenser de la dénonciation *des chefs* et *coryphées occultes*? En général les casuistes ne distinguent pas, et chaque fois qu'un motif de cette nature s'est présenté, ils ont conclu à l'exemption. Toutefois en matière de législation positive, il faut s'en rapporter aux décisions de l'autorité. Or, voici un passage d'une instruction de la S. C. de l'Inquisition, commentant ce titre de la Bulle *Apostolicæ Sedis* (15 juin 1870) » Quæris cui et a quibus fieri ejusdem denunciationes *in missionibus* debeant? Obscurum esse minime potest, a quibus faciendæ sint : generale quippe est præceptum omnibus fidelibus injunctum. » (Acta S. Sedis t. VI. p. 433-436).

Comme on le voit, la question est posée pour les pays des *missions* : dans ces contrées, l'église ne possède effectivement ni pouvoir judiciaire ni pouvoir coercitif : les Sociétés secrètes, comme toutes les autres sectes peuvent s'y développer avec moins d'entraves même que le catholicisme : toutefois, la Sacrée Congrégation maintient l'obligation de la dénonciation. Sans présomption aucune, nous croyons voir la raison du maintien de cette obligation, même dans ces contrées, dans la modification introduite par la constitution de Pie IX.

En restreignant le devoir des fidèles à la dénonciation des *chefs*, la Bulle Pontificale écarte, en effet, les inconvénients inhérents aux dénonciations multiples, dont le nombre même portait obstacle à l'efficacité ; dès lors, les mesures de précautions que les Pas-

teurs pourraient prendre contre *certains coryphées*, au profit du peuple : les sentences qu'ils porteraient contre les chefs, les dispositions auxquelles ils pourraient avoir recours, le cas échéant, produiraient une impression plus profonde, obtiendraient un résultat plus efficace, et s'il en est ainsi *pour les pays de Missions,* il en sera de même, pour les pays catholiques, malgré la tolérance civile accordée aux sociétés secrètes. Tel nous paraît être le motif qui a déterminé la Congrégation Romaine à maintenir cette prescription salutaire ; en tout état de cause, on ne saurait douter de l'existence de cette clause, devant les termes de la déclaration ; l'opinion contraire ne paraît pas admissible. C'est aussi l'avis de la *Nouvelle Revue Théologique*. (Vol. 8. p. 610). « La Sacrée Congréga-
« tion n'eût-elle pas induit l'Evêque missionnaire en
« erreur, déclare-t-elle avec raison, en donnant une
« telle réponse, si la tolérance civile des sectes pro-
« hibées suffisait pour libérer les fidèles de l'obliga-
« tion d'en dénoncer *les chefs occultes.*

Toutefois nous n'oserions pas pousser nos conclusions aussi loin que le fait *la Revue* à la suite de *Potestas : le danger probable* de la *perte des biens*, de *l'honneur*, de la *vie même*, ne paraît pas suffisant, à ces auteurs, pour estimer les fidèles exonérés de la nécessité de la dénonciation : le motif *du bien public*, invoqué par le tribunal suprême, annihile à leurs yeux toute autre considération : « ex probabili periculo gravi *in vita*,
« *corpore*, *fama et rebus propriis* aut conjunctorum,
« non *excusatur a denunciando.* »

Nous avons dit que la parenté, à elle seule, ne constituait pas un motif d'exemption : mais les textes que nous avons cités, à ce sujet, ne nous paraissent pas exiger cette inflexible rigueur d'interprétation :

dans ces cas très graves, où la loi divine, où les exigences de la loi naturelle n'interviennent pas d'une manière si immédiate, nous nous rallions de préférence à l'opinion du P. Ballerini, et des autorités qu'il cite (Tract. De censuris. p. 996. nota A.) « Non teneris « denuntiare... ut si timeas, propter hanc causam te « occidi, vel male tractari.... Non tenetur quis denun- « tiare cum probabili periculo mortis.. (Thomas del « Bene). » En nous fondant pour cette déduction, sur les principes : *odia sunt restringenda, lex non obligat cum tanto incommodo* nous ne nous mettons nullement en contradiction, avec les principes développés plus haut.

Lorsque déjà les noms des chefs Francs-Macons ont été livrés à la publicité, l'obligation de les dénoncer existe-t-elle encore ?

Cette difficulté, fut soumise avec quelques autres, au St-Office, en 1870, par un évêque missionnaire : en pareille circonstance, une dénonciation canonique, succédant à une publication retentissante, devait, ce semble, faire double emploi. Le saint tribunal n'en jugea pas ainsi : sa réponse est libellée avec une prévoyance, qui dénote une connaissance merveilleuse des temps et des hommes. Les noms des chefs livrés à la publicité peuvent être simplement des noms d'emprunt ; ou bien des noms de comparses, mis en avant, pour dérober au public, ceux des chefs véritables ; de plus, les chefs connus aujourd'hui, peuvent ne l'être plus demain : et qui peut assurer, que les sectes les feront toujours connaître ?.. Voici d'ailleurs le texte même de la réponse... « *Ne in re tam gravi...* « *quempiam indormire sinas, persuadere tibi debes,* « *non sine gravissimis causis, Romanum Pontificem* « *e sua specula ex qua totam Ecclesiam omnesque*

« *simul circonstantias circumspicit, excommunica-*
« *tionem illam jampridem latam multo mitioribus*
« *terminis cohibitam retinuisse.* Quamquam haud dif-
« ficile cuique erit aliquam per se causam videre,
« injunctæ denunciationis, licet, ut ais, præsidentium
« ac membrorum nomina, saltem in secta massonica et
« carbonaria publice typis dentur. *Cœteris enim præ-*
« *termissis, quis sane dicere aut nosse valeat, utrum*
« *qui in publicis ephemeredibus apparent specie*
« *tantum, ac nomine tenus coryphœi et duces sint,*
« *vere autem machinationum artifices directoresque*
« *delitescant? Aut quis etiam divinet, utrum per-*
« *petuo et constanter ducum nomina evulgare velint?*
« *vides igitur non inutiliter, neque sine causa etc...*

Il résulte de ce document que les indications fournies par les journaux ou autres organes de publicité, ne constituent pas aux regards du Saint-Siège un motif suffisant pour exempter les fidèles du devoir de la dénonciation. Au besoin, cette dénonciation publique, plus ou moins garantie, plus ou moins véridique devrait devenir le point de départ de la dénonciation ecclésiastique. Ce serait le cas de l'affiliation aux sectes connue par les intermédiaires ; la question a été résolue par la Sacrée Pénitencerie, le 8 nov. 1821.
« Qualis scientia requiritur ut quis ad denuntiandum
« teneatur? Resp... Cogi ad Carbonarios denuntian-
« dos, non modo eum qui ex propriâ scientiâ... *vel*
« *eorumdem Carbonariorum confessione non sacra-*
« *mentali* noverit eos ad sectam illam pertinere, sed
« etiam qui id a relatoribus fide dignis acceperit. »

Devant qui doit-être portée la dénonciation?

1° Dans les pays de mission, elle doit être confiée au Vicaire apostolique, au Préfet apostolique, ou à leur délégué : c'est encore la réponse du St-Office,

du 15 juin 1870, qui le décide. « Cui vero faciendæ « (denunciationes) manifestum quoque est ; nimirum ei, « qui, pro pastorali officio, vigilare et cavere debet, ne « oves sibi concreditæ in lupos incurrant, neve peste in- « ficiantur ; cujusmodi est quicumque *episcopale vel* « *quasi episcopale munus in missionibus* gerit : Vi- « carius videlicet vel *Præfectus apostolicus*, vel ab « eis ad hunc effectum *delegatus*. » (Cit. loc.)

2° A l'époque où les tribunaux de l'Inquisition fonctionnaient en Espagne, la dénonciation devait être faite à leur barre, c'était le Droit spécial de cette partie de la Catholicité... « Denunciatio in regnis His- « paniarum fieri debet *solis* Inquisitoribus. (Ferraris « loco cit).» Aujourd'hui que l'ancienne organisation de la justice inquisitoriale a disparu de ces contrées, il faut s'en tenir au Droit commun.

3° De Droit commun, la dénonciation juridique se fait devant le tribunal de l'Evêque, du Vicaire général, ou de l'Inquisiteur : la délégation spéciale, donnée aux Inquisiteurs, aux fins de recevoir les dénonciations, ne saurait être exclusive du droit de l'Evêque, d'après les commentateurs. La Constitution du Pape Grégoire XV, décrète en effet, que la dénonciation doit être faite *Inquisitoribus seu locorum Ordinariis*. Telle est donc la procédure à suivre en ces circonstances.

Nous avons indiqué plus haut, d'après les instructions du Saint-Siège, et les commentaires des auteurs sur la matière, que la dénonciation devait être faite dans le délai d'un mois. Il résulte de cette disposition, que l'excommunication encourue par ceux qui se refusent à l'accomplissement de ce devoir, ne prend date qu'à l'expiration de ce mois.

Si des obstacles majeurs se sont opposés à la dé-

nonciation, à cette dernière époque, la censure n'est encourue que lorsque les empêchements auront disparu. « Intra triginta dies implenda est a die scientiæ « obligationis, vel si adsit legitimum impedimentum, « a die cessationis ; quo elapso termino, currit excom- « municatio cum reincidentiâ. » (Comment. Clarom. Ferrandi).

C'est une règle générale en matière de censures, qu'une fois encourues, elles ne cessent pas d'elles-mêmes : il faut en être relevé par l'absolution d'un supérieur, ou de son délégué, à moins d'une disposition spéciale. Aussi Ferraris déclare-t-il dans son commentaire, que le pénitent soumis à la censure pour négligence de dénonciation dans les délais légaux, ne peut être absous par un simple confesseur... «*non potest absolvi a simplice Confessario, sed solum* « *a Privilegiato...* » Mais depuis il est intervenu une décision qui a été reproduite par tous les récents Commentateurs. « Facta denunciatione, licet post tem- « pus ab ecclesiasicâ lege præscriptum, cessare re- « servationem, et casum cum adnexâ censurâ, absolvi « posse, *a quocumque confessario.* » (S. Pœnit. 1832). Ainsi se trouve adoucie la règle générale, sur laquelle se basaient les anciens auteurs pour obliger tout retardataire à recourir au supérieur : les divergences qui ont pu se produire autrefois sur cette matière, n'ont plus leur raison d'être, à la suite d'une déclaration si nette. L'incise finale de l'article que nous commentons indique clairement cette solution pour notre cas. « Excommunicationi subjacere declaramus... duces non denunciantes, *donec non denunciaverint.* » Ainsi, on se trouve sous le coup de *la censure réservée jusqu'à ce que la dénonciation ait eu lieu.*

Les questions de principe, ainsi exposées et débat-

tues, il nous reste, pour compléter cette étude, à examiner quelques règles générales propres à guider les confesseurs, dans les décisions du tribunal de la Pénitence.

V.

Quelle doit-être la conduite du Confesseur (1) à l'égard des pénitents affiliés aux sectes condamnées, quand ils se présentent au tribunal de la Pénitence ?

(1) On n'ignore pas que dans sa sollicitude extrême pour le salut des âmes, dans son ardent désir de ramener plus facilement les brebis égarées au bercail de la Sainte Eglise, S. S. le Pape Léon XIII, a suspendu pour *la durée d'une année,* les effets de l'excommunication majeure fulminée contre les sociétés secrètes. Voici, extrait de l'Instruction de la sainte Inquisition (10 Mai 1884), le paragraphe concernant cette mesure exceptionnelle.

« 1° Imprimis peroptans clementissimus Pontifex animarum sa-
« luti prospicere, vestigia secutus salvatoris nostri Jesu Christi, qui
« non venit vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam, paternâ
« voce eos omnes, qui massonicæ aliisque damnatis sectis nomen
« dedere, ad detergendas animæ sordes et ad divinæ misericordiæ
« sinum peramenter invitat. »

« In hunc finem, eadem usus benignitate, quà ejus decessor Leo XII,
« *ad integrum anni spatium* post rite vulgatas supra memoratas,
« Apostolicas Litteras, in unaquâque diœcesi, *suspendit tum obli-*
« *gationem denuntiandi sectorum occultos coryphæos et duces, tum*
« *etiam reservationem earumdem censurarum,* peculiarem *facultatem concedendo omnibus confessariis,* ab ordinariis locorum ad-
« probatis, ut eos qui vere resipuerint et sectas deseruerint, *ab*
« *iisdem censuris absolvere,* et Ecclesiæ reconciliare valeant. —
« Erit igitur sacrorum præsulum hanc Pontificis maxini benigni-
« tatem fidelibus suæ fidei concreditis nuntiare, etc. »

Nous avons signalé les points les plus importants de cet acte du Souverain Pontife, afin d'appeler sur eux l'attention des intéressés. Ainsi :

1° L'année de grâce commence, *pour chaque diocèse, à la date même de la publication officielle de l'Encyclique* « Humanum genus, » faite par les soins des Evêques dans leurs diocèses respectifs.

1° Le premier devoir du confesseur consiste à s'informer auprès du pénitent, s'il connaît ou ignore les prohibitions pontificales, et les censures ecclésiastiques concernant la Franc-Maçonnerie. Si par impossible, le confesseur jugeait que le pénitent se trouve dans l'*ignorance invincible*, constituant la bonne foi, il lui resterait à examiner cette question subsidiaire : en instruisant le pénitent de l'obligation urgente de sortir des rangs de la Franc-Maçonnerie, obtiendrai-je le résultat désiré? Si les dispositions du pénitent permettent d'espérer une solution favorable, le confesseur n'hésite pas. Conformément aux instructions réitérées du Saint-Siège, dont nous donnerons le texte plus loin, le confesseur exige : 1° que le pénitent renonce définitivement à la secte : « a respectiva sectâ « omnino se separent, eamque abjurent. » — 2° Qu'il

Ce n'est donc point, à la *date même de l'Encyclique*, 20 avril 1884, que ces mesures de clémence entrent en cours d'exécution : l'Instruction du St-Office ne laisse planer aucun doute sur ce point important.

2° Le Souverain Pontife, suspend pour la même période de temps, *l'obligation de dénoncer les chefs occultes* : obligation grave, et sous peine de censure comme nous l'avons démontré.

3° *La réserve* de l'Excommunication dont l'absolution *est en règle générale* dévolue au Souverain Pontite, est suspendue : le St-Siège octroie, par mesure spéciale, à tout confesseur approuvé, la faculté d'absoudre ceux qui auraient encouru cette censure pour affiliation aux sociétés secrètes.

4° Il résulte également de la généralité des termes de cette déclaration, « Suspendit... *tum etiam reservationem censurarum* » que la réserve des censures encourues à ce sujet, non-seulement pour *affiliation*, mais encore pour *conseil*, *appui*, faveur quelconque prétée aux sectes proscrites, est suspendue.

5° Tout confesseur peut absoudre ces coupables, avons-nous dit : à peine est-il nécessaire de rappeler que pour la *licéité* comme pour la *validité* d'une semblable absolution, les conditions ordinaires de retour absolu, de répudiation complète des sectes, doivent être rigoureusement *exigées*.

remette ou à l'Evêque ou au Confesseur, les livres, les insignes, les manuscrits de la secte « libros ma-« nuscripta ac signa sectam respicientia, si quæ re-« tineant, in tuas manus tradant, ad ordinarium quam primùm caute transmittenda. » — 3° En dernier lieu, le confesseur enjoindra une pénitence salutaire, avec la recommandation instante de la fréquentation du sacrement de pénitence : « Injuncta pro modo culpa-« rum gravi pœnitentiâ salutari cum frequentiâ sacra-« mentalis confessionis aliisque injunctis de jure in-« jungendis. » — A la suite de cette procédure, le simple confesseur peut l'absoudre : jusqu'à ce moment, en effet, par suite de *l'ignorance invincible ou de la loi* ou *des peines édictées par l'Eglise*, le pénitent est censé n'avoir pas encouru l'excommunication : par ailleurs, nous le supposons également disposé à accepter les réparations canoniques ; donc rien ne s'oppose à sa réconciliation.

Si le confesseur prévoit qu'il n'a rien à attendre d'une monition adressée au pénitent : (nous supposons ce dernier dans l'Ignorance invincible) : s'il estime qu'il n'obtiendra l'acceptation d'aucune des conditions requises par le Saint-Siège : alors, d'après la doctrine appelée « communis et vera » par St Alph. de Liguori, il peut l'absoudre, en *le laissant dans la bonne foi* : « Sententia probatur ex illâ validissimâ ratione, scilicet, « quod de duobus malis, *minus est permittendum*, « *ut majus evitetur* ; unde in concursu peccati ma-« terialis et formalis, magis præcavendum est for-« male, quod solum punit Deus. » (St-Alph. Lib. 6. D. Pœnit. n° 610). L'intérêt spirituel du pénitent, exigeant qu'on lui fasse éviter le péché *formel*, en tolérant le péché *matériel*, commande cette réserve si prudente.

Néanmoins il faut excepter deux cas, dans lesquels

l'avertissement doit être donné par le confesseur. 1° Lorsque le pénitent lui-même interroge le confesseur : la question posée par le pécheur indique en effet que l'*ignorance n'est plus invincible ;* le doute commence à agiter la conscience qui demande à être éclairée : en circonstance semblable, le silence du confesseur serait pris par le pénitent, pour un encouragement à persévérer dans la voie, qui commençait à lui être suspecte : « tunc procul dubio , confessarius « veritatem ei aperire debet, dum non esset amplius « nunc invincibilis ignorantia, » (St. Alph. Praxis Confess. Tract. 16, n° 116.) 2° Dans le cas où *le bien public* exigerait que le pénitent fut instruit: s'il devait résulter un scandale de l'admission de l'affilié à la participation des sacrements, de telle sorte qu'on y verrait un motif de pernicieux exemple, de dangereux entraînement pour les autres ; dans cette circonstance, il serait nécessaire d'éclairer le pénitent sur ses obligations. « Hiscein casibus, dit, Benoit XIV, concors theologorum « sententia est, confessarium teneri, monitis et interro- « gationibus, pœnitenti opem ferre, quamvis inde pœni- « tentis tristitiam secuturam agnoscat. » (*Apostolica Constit.* § 20.)

La doctrine que nous venons d'exposer, comme les exceptions qui s'y rattachent, se trouve indiquée sommairement, dans la réponse du St-Office, 15 juin 1870. « Quarto loco quærebas, an ii qui prædictas censuras incurrerunt, admonendi sint ?... si de interno foro res est, licet Theologi doceant, aliquando (hoc est debitis factis exceptionibus, de quibus iidem agunt) dissimulari cum pœnitente posse, cum duo hæc simul concurrunt, *bona fides et indubia prævisio, nullum ex admonitione fructum perceptum iri.*

Telles étaient les indications générales fournies par

les E.E. Cardinaux, pour le cas que nous venons d'examiner nous-mêmes, au point de vue théologique; mais, l'ensemble des circonstances requises pour constituer la bonne foi se présente rarement aujourd'hui : la raison en est simple : l'église, odieusement outragée par la Franc-Maçonnerie, a démasqué ces sectes ténébreuses à la face de l'univers catholique : en ces derniers temps surtout, elle en a dévoilé les desseins hypocrites et pervers, en renouvelant les condamnations flétrissantes, déjà encourues : partant, il est difficile d'alléguer l'ignorance. « Apertum est, continue l'instruction du St-Office, sive ob personarum qualitatem quæ excommunicationi subjiciuntur, sive ob qualitatem constitutionis eamdem censuram inferentis, quæ *recentissima* est (anno 1869) ac *plane notoria,* difficile posse dari bonam finem, quæ admonitionem omitti posse suadeat. »

Quel parti doit prendre le confesseur lorsqu'il a des raisons de douter, si l'avertissement profitera ou non.

Si après mûre délibération le doute persiste, Concina cité par St.Alphonse dit qu'il faut l'omettre : agir autrement ce serait risquer de nuire au pénitent sans aucun profit pour personne... « In dubio an correctio « sit profutura vel nocitura, omitti debet : quia impru- « denter agit qui dubius operationi morali se com- « mittit. » St-Alph. n° 616. De pœnit. Lugo Disp. 12, n° 31.

Mais nous l'avons déjà dit avec le St-Office, le cas de l'Ignorance *invincible* n'est pas le plus fréquent. Il s'agit donc de savoir la manière dont doit procéder le confesseur, à l'égard du pénitent qui a réellement encouru l'anathème pour participation aux sociétés secrètes.

Si le confesseur n'a pas de pouvoirs spéciaux pour absoudre ces pénitents, il doit s'adresser à l'évêque. Les évêques possèdent, en effet, par rescrit triennal de la S. Pénitencerie, le pouvoir d'absoudre les Francs-Maçons, avec faculté de communiquer le pouvoir d'absolution aux simples confesseurs, moyennant l'observation des conditions qui s'y trouvent énumérées.

Si le confesseur a le pouvoir de délier, il doit, sauf dérogation précise et particulière, se conformer aux conditions générales, indiquées plus haut, et extraites du document que nous reproduisons : c'est un modèle de l'Indult triennal que la S. Pénitencerie envoie aux évêques. « Tibi concedimus facultatem « absolvendi a censuris et pœnis ecclesiasticis eos, « qui sectis vetitis massonicis aut carbonariis, aliis- « que similibus nomen dederunt, aut favorem præs- « titerunt, *ita tamen ut à respectiva secta omnino « se separent, eamque abjurent, libros, manuscripta, « ac signa, sectam respicientia, si quæ retineant, « in confessariorum manus tradant, ad Ordinarium « quamprimum caute transmittenda, aut saltem, si « justæ gravesque causæ id postulent comburenda ;* « injuncta pro modo culparum gravi pœnitentia salu- « tari, cum frequentia sacramentalis confessionis, aliis- « que injunctis de jure injungendis : *necnon absol « vendi eos qui ejusmodi sectarum duces et magis- « tros occultos denuntiare culpabiliter neglexerint,* « injuncta pariter salutari pœnitentia et firma obliga- « tione sub reincidentia, eosdem Ordinario loci, vel aliis « quos spectat prout de jure denuntiandi » n. XIII.

Ainsi, pour qu'un prêtre autorisé puisse validement absoudre un franc-maçon, il faut que celui-ci renonce à la secte et l'abjure, qu'il remette les insignes

et diplômes, à qui de droit, qu'il accepte la pénitence imposée !

Au sujet de la première condition, à savoir, « se *omino separent*, *eamque abjurent*, » est-il suffisant, que le pénitent renonce à se rendre dans les conciliabules, et déclare simplement qu'il abjure les doctrines et les actes des loges ?

En règle générale, nous croyons que ces actes sont suffisants, que l'affiliation ait été *secrète* ou *publique*. Si elle a été *secrète*, on le comprend aisément, si elle a été *publique*, on le comprend également, puisque en mettant un terme public à une participation publique, le scandale prend fin.

Toutefois, on n'ignore pas, qu'en ces derniers temps, une loi scélérate, a donné une valeur légale aux engagements téméraires contractés pour le moment de la mort, et pour l'exécution des dernières volontés. D'après ces dispositions, légales, il ne suffit plus des rétractations implicites, tirées de la conduite, de la conversion, même publique ; pour annihiler ces engagements malheureux, il faut une rétractation revêtue de la forme légale : par conséquent, nous dirons, que le confesseur, le cas échéant, doit exiger une pièce authentique, un témoignage formel, pour établir la nullité des engagements antérieurs et faire prévaloir les droits de l'Eglise.

Comment doit agir le confesseur, à l'égard du pénitent coupable, non de *participation aux sectes*, mais coupable de *n'avoir pas dénoncé les chefs occultes*, *infra mensem* ?

Le document que nous venons de transcrire, donne la réponse de cette question. Si le confesseur n'a pas de pouvoirs particuliers (1), il doit d'abord s'adresser à

(1) Nous avons discuté, plus haut, le cas du pénitent ayant négligé,

l'évêque, pour obtenir la permission d'absoudre. Nous supposons toujours, 1° que l'omission de la dénonciation est gravement coupable, *culpabiliter denuntiare neglexerint*, 2° que le pénitent est disposé à remplir son devoir, auprès de qui de droit, aussitôt que les circonstances le lui permettront.

Si le confesseur a les facultés spéciales pour absoudre le pénitent, il use de ses pouvoirs. Mais, dans les deux hypothèses que nous venons d'établir, le confesseur doit avertir le pénitent, *qu'il encourra de nouveau* l'excommunication majeure, s'il ne fait pas les diligences de droit, afin de s'acquitter du devoir de la dénonciation « *firma obligatione sub reinciden-* « *tia... denuntiandi.* »

D'après les principes généraux de l'exécution des conditions imposées, celle-ci doit être remplie, aussitôt que les circonstances le permettent.

Il peut se présenter encore un cas, où le confesseur peut éprouver certain embarras : c'est celui du pénitent moribond, affilié à la Franc-Maçonnerie. S'il connaît les condamnations de l'Eglise, la voie est toute tracée : il faut exiger la rétractation. Mais *quid juris* s'il est dans la *bonne foi ?*

L'attention de la S. C. de l'Inquisition a été appelée sur ce point : interrogée le 8 juillet 1874, par le R.P. Sorin, supérieur général de la Congrégation de Ste-Croix — elle répondit, *qu'en général il ne fallait pas absoudre dans ces cas, sans avoir fait la monition requise par les décrets.*

il est vrai, de dénoncer, *infra mensem*, mais se présentant au confesseur *après avoir satisfait à son devoir* : on le voit le cas diffère complètement dans cette circonstanee, la dénonciation reste à faire.

Voici, d'ailleurs le texte lui-même, avec demande et réponse.

Dubium primum. — An parochus, sive missionarius, ad ægrotum vel morientem, præsertim non baptizatum vel protestantem vocatus, quem certe scit ad *liberos muratores* pertinere, ac bona fide versari in prædicta societate, possit sine ulla admonitione quoad relinquendam damnatam societatem, illum baptizare vel absolvere ?

Dubium secundum. — An missionarius interrogare debeat morientem, si solum dubitet de morientis affiliatione *ad liberos muratores ?*

Dubium tertium. — In utroque casu, si tempus vel morientis status discussionem non permittat, debet ne missionarius quæstionem ullam proponere eidem morienti, circa societatem secretam *liberorum muratorum* ? — ....

Ad primum — Generice loquendo negative, juxta decreta jam edita — cum vero juxta ea quæ habet Albitius (De Inconst. in fide. P. 1. C. IX. n° 38 C XIV n° 58) pueri et morituri non abjurent, si agatur de morte proximis, ac materialiter seu *in bona fide*, sectis a S. Sede damnatis adscriptis (et nisi prævideatur quod specialis admonitio profutura sit), sufficere quod in genere hortentur, ut se sincere subjiciant Ecclesiæ auctoritati atque mandatis S. Sedis, deinde baptizari atque absolvi possunt. Scandalum vero reparetur eo meliori modo, quo fieri possit, etiam post obitum.

Ad secundum et tertium, provisum in præcedenti. (Feria IV, 8 julii 1874).

Dégageons les conclusions qui ressortent de cette décision : la S. Congrégation décide : 1° En principe, il ne faut pas absoudre, sans la rétractation requise (generice loquendo, *negative*). 2° Le moins que l'on

doive exiger des enfants et des mourants affiliés de bonne foi, c'est qu'ils soient disposés à se soumettre à l'autorité et aux ordres de la Sainte Eglise, cela suffit ; (sufficere quod in genere hortentur ut, etc.) 3° Mais si l'on croit que l'avertissement profitera, il faut le faire. — (Nisi prævideatur quod specialis admonitio profutura sit, sufficere quod in genere hortentur ut se sincere subjiciant Ecclesiæ.)4° Comme nsus l'avons indiqué dans la solution précédente, il peut être utile et nécessaire que le confesseur se munisse d'un témoignage authentique, pour réparer le scandale, s'il y avait lieu, même après le décès de l'affilié. (Scandalum vero reparetur eo meliore modo, quo fieri possit, etiam post obitum.)

Or, comme nous l'avons dit encore, comment prévenir les fâcheuses conséquences d'un scandale de cette nature, si le confesseur ne peut s'autoriser, soit d'un écrit, soit de la déposition de témoins dignes de foi. En tout état de cause, il s'agit de sauvegarder l'honneur de l'Eglise; soit en déjouant les manœuvres sacrilèges des *Solidaires,* qui voudraient manifester autour d'un cadavre contre la religion catholique ; soit en ménageant la juste et religieuse susceptibilité des fidèles ; ils seraient émus à bon droit, en voyant entourer des honneurs de la sépulture chrétienne un homme affilié à une secte hostile, sans qu'aucun acte de soumission réparatrice put être produit : la sage précaution du confesseur préviendra tout embarras. Tel nous paraît être l'esprit de cette dernière déclaration : si les termes en sont assez généraux, pour laisser ample latitude sur le choix des moyens, ils sont formels sur la nécessité de la réparation du scandale en lui-même.

Un confesseur peut-il absoudre un affilié, qui regrette son serment maçonnique, mais qui, sous un

motif ou autre, continue à prendre part aux réunions des Francs-Maçons ?

Les principes que nous avons exposés, au sujet de la réconciliation des affiliés suffisaient déjà pour fournir les éléments d'une solution négative. L'instruction de la S. C. de l'Inquisition, enjoint en effet, catégoriquement, une répudiation complète de toutes les pratiques de la secte « *omnino* se separaverint. » Néanmoins la question lui a paru mériter un examen particulier : dans deux réponses, elle a déclaré que le confesseur ne pouvait pas absoudre, que pareille absolution était invalide. Voici le document auquel nous empruntons cette décision :

« BEATISSIME PATER. Pœnæ ecclesiasticæ a plurimis « R^nis^ Pontificibus in eos statutæ sunt, qui societati, quam « *Liberorum muratorum* dicunt, nomen dedissent, « atque juramentum de arcano servando in eorum con- « venticulis emisissent. Dubium exoritur, utrum ii, *quos* « *licet emissi juramenti pœniteat, communicando* « *tamen cum cæteris eidem sectæ adhærentibus, vel* « *eorum conventicula adeundo vel alio quolibet modo,* « *veros ejusdem societatis cultores se palam exhibere* « *perseverent, ad Pœnitentiæ aut sanctissimæ Eu-* « *charistiæ sacramenti participationem legitime per* « *confessarium possint admitti ?*

« Sacerdotes inveniuntur nonnulli, qui hujusmodi « homines reapse admittunt. Ut igitur certa confes- « sariis norma præbeatur, *utrum*, in qualibet orbis « regione, *hominibus Liberorum Muratorum socie-* « *tati aggregatis*, qui *juramenti de secreto servando* « *vinculis invicem censociati,* in unum corpus coa- « lescunt, juramenti exigendi more apud eamdem « sectam adhuc vigente, *sacramentalem absolutio-* « *nem licite aut valide confessarius impertiatur,*

« *priusquam ipse absolute et positive prædictam*
« *damnatam societatem in perpetuum relinquant?*

« Quæritur, quomodo se gerere debeat confes-
« sarius?

« Huic petitioni sacra congregatio Sancti Officii,
« sub die. 5 julii 1837, Respondit. — *Juxta exposita*
« *non licere.* »

Le St. Office, interrogé à nouveau sur la portée du terme *non licere*, pour savoir si l'absolution impartie dans ces conditions était une absolution *simplement illicite*, ou bien *invalide*, répondit qu'elle était *invalide*. « Cum autem ortum sit dubium, utrum
« verba *non licere* includant in casu exposito, etiam
« *invaliditatem absolutionis*, exoratur sacra Con-
« gregatio ut dignetur id declarare. — Quod etc. »

Feriâ sextâ, die 27 junii 1838. — In Congregatione generali S. Rom. Univ. Inquisitionis..., Eminentissimi Reverendissimi D. D., dixerunt, respondendum esse.

Affirmative juxta Constitutiones Apostolicas.

La Décision du Saint Office fut approuvée le même jour par le P. Grégoire XVI, de sainte et vénérée mémoire.

Dr B. Dolhagaray.

RÈGLES

SUR LA NATURE DE L'OFFICE QUE DOIT RÉCITER UN CLERC TENU AU BRÉVIAIRE

PREMIER ARTICLE

Diverses questions nous ont été adressées sur ce sujet. Pour y répondre, il est nécessaire de l'envisager dans tout son ensemble et dans ses détails. C'est ce que nous allons faire en établissant les règles suivantes.

PREMIÈRE RÈGLE. Tous les clercs tenus au Bréviaire sont obligés de réciter les offices des fêtes insérées au calendrier général.

Cette règle n'a pas besoin de preuve. Les offices insérés au calendrier général sont compris dans la bulle de St Pie V, qui prescrit l'usage du Bréviaire publié par son autorité, et dans laquelle il est dit : « Neminem ex iis, quibus hoc dicendi psallendique « munus necessario impositum est, nisi hac sola for- « mula satisfacere posse. » Les décrets qui sont portés pour l'institution des fêtes sont plus que suffisants pour ne laisser aucun doute sur ce point. La S. C. des rites a encore déclaré que dans les églises où ces offices ne pouvaient être célébrés au jour de leur incidence dans le calendrier, ils devaient être fixés à d'autres jours.

Gardellini fait ressortir ce point dans une note à propos d'un décret que nous allons citer à l'appui de la troisième règle : « Calendarium Romanum, dit-il, uni-

« versale est, et ad totum catholicum orbem exten-
« ditur. »

Nota. Nous comprenons sous le nom de fêtes insérées au calendrier général celles qui, bien que différentes, doivent être faites d'après le droit commun, à savoir la Dédicace de l'église, le Patron et le Titulaire. On a parlé de la Dédicace t. X, p. 364 et suiv., on a traité du Patron et du Titulaire t. XXVI, p. 83, 84 et 85, et on aura encore à en parler ailleurs.

Deuxième règle. Les offices qui font partie d'un propre spécial approuvé sont d'obligation, quand même les termes exprimeraient une simple permission.

Cette règle ressort des décrets suivants :

1er décret. *Question.* An sub nomine sanctorum ad « libitum comprehendantur officia duplicia et semidu- « plicia sanctorum recitari concessa aliquibus regnis, « provinciis, civitatibus, et alicui peculiari ordini, absque « expressa notula *ad libitum*, sed tantum cum sequenti « clausula, nimirum *recitari possint et valeant*, vel « *recitari posse censuit ?* » *Réponse.* « Negative » (Décret du 16 sept. 1730. n° 3991, q. 6.)

2e decret. *Question.* « An officia, cum tali expres- « sione (*recitari posse, fieri posse*) concessa, si occur- « rant in die impedito ab aliis officiis de præcepto... « non obstantibus decretis S. R. C. de non transferendis « officiis sanctorum ad libitum... possint transferri... « vel debeant omitti ? » *Réponse.* « Prædicta officia « acceptata, si occurrant in diebus impeditis, non « reputari debere tanquam mera officia ad libitum, « sed de præcepto, adeoque esse omnino transfe- « renda. » (Décret du 6 sept. 1738. n° 4078.)

3e décret. *Question.* « An clerici qui obligantur ad « horas canonicas teneantur recitare officia votiva, « v. g. SS. sacramenti, quod, ex concessione Sa. me. « Clementis Papæ XI fieri potest feria quinta non impe- « dita etc. et officium conceptionis B. M. V. sabbato non « impedito etc., si jussu Ordinarii apponantur in ca-

« lendario his diebus non impeditis ? » *Réponse.* « Si « constet de indulto speciali Apostolico, affirmative » (Décret du 23 mai 1835. n° 4746. q. 10.)

4° DÉCRET. *Questions.* « An Superior generalis or- « dinis Prædicatorum, ad hoc ut a S. Sede obtineat pro « toto ordine novum officium vel elevationem officii « jam habiti, indigeat consensu superiorum inferiorum, « ejusdem ordinis vel capituli generalis? 2. Obtento « et acceptato a Superiore generali novo officio vel « ritus elevatione, de quibus supra, an sit in facul- « tate superiorum inferiorum illa acceptare, necne ? « 3. An sequens Superior generalis respuere possit « prædictum novum officium vel ritus elevationem a « suo antecessore obtentam et acceptatam? 4. Suppo- « sito quod Superior generalis absque aliorum consen- « su possit a S. Sede novum officium vel elevatio- « nem ritus obtinere, et quod successor Superior gene- « ralis ac superiores inferiores nequeant prædictum « novum officium vel ritus elevationem respuere, « quæritur an unusquisque pro adimplemento oneris « divini officii strictim adigatur præfatæ concessioni « se conformare ? » *Réponses.* « Ad 1.... non indigere. « Ad 2. Negative, sed teneri acceptare. Ad 3. Non « posse.... Ad 4. Affirmative in omnibus. » (Décret du 14 juin 1845. n° 5023.)

5° DÉCRET. *Questions.* « 1. An Magister generalis « ordinis Prædicatorum potuerit absque consensu ca- « pituli generalis et superiorum inferiorum ordinis ejus- « dem legitime obtinere a S. Sede, et acceptare pro « toto ordine octavam solemnem in festo Conceptionis « B. M. V. et additionem particulæ *et te in Conceptione* « *immaculata* apponendam præfationi Missæ Concep- « tionis, non obstante quod in aliquo capitulo gene- « rali ordinis antedicti (ut asseritur) præscribatur nullum « novum officium posse acceptari in ordine, nisi a « capitulo generali ? et quatenus possit ? 2. An ea fa- « cultas obtinendi et acceptandi, de qua supra, ita con-

« veniat superiori generali, ut non indigeat consensu « capituli generalis, etiam si aliquandiu decretum fuerit « a S. Sede (ut aliqui volunt) acceptari non debere « nova officia, nisi a capitulo generali, cum Magister « generalis juxta constitutiones apostolicas, et ordinis « Prædicatorum, possit solus facere id quod ipse agere « potest cum definitoribus capituli generalis ? 3. An, « stante acceptatione solius Magistri generalis, sit in « facultate tibi succedentium Superiorum generalium, « vel capituli generalis, vel superiorum inferiorum, « acceptare, vel non, præfatam octavam solemnem, « et particulam *Et te in Conceptione immaculata*, eo « quod in decretis concessionis datis die 10 decembris « 1843 nullum imponitur debitum sed tantum dicitur : « Sanctitas Sua.... de speciali gratia annuit petita ? Et « in casu negative. 4. An omnes fratres et moniales « ordinis Prædicatorum adigantur celebrare festum « Conceptionis B. M. V. cum octava solemni : et « omnes Sacerdotes ejusdem ordinis ex præcepto « pariter teneantur addere præfationi Missæ verbum « *immaculata*, et dicere : *et te in Conceptione imma-* « *culata ;* ac idem servandum sit in omnibus utriusque « sexus ordinis ecclesiis ?» *Réponses*. Ad 1. Posse. « Ad 2. Non indigere. Ad 3. Non esse amplius in » facultate. Ad 4. Affirmative in casu proposito. » (Décret du 32 mai 1846. n° 5051, q. 1, 2, 3 et 4.)

Nota. On voit, par ces décisions, et en particulier par le troisième décret cité, que l'insertion seule d'une fête dans l'*Ordo* par ordre de l'Ordinaire rend obligatoire la récitation de l'office indiqué, même un office votif qui, d'après une réponse donnée pour l'Espagne le 17 juin 1779 (n° 2896), est regardé comme facultatif de sa nature. Nous lisons, en effet, à la table générale des décrets, au mot *Officium* : « Officia concessa semel in mense vel in hebdomada non sunt de præcepto, sed ad libitum. » C'est dans le même sens qu'ont été accordés les offices votifs qu'on peut réciter aujour-

d'hui à certains jours, comme on le voit par les décrets y relatifs, t. XLVII. p. 180 et 248.

Troisieme règle. On ne peut faire d'autres offices que ceux approuvés par l'autorité du saint Siège ; et sans un indult spécial, on ne peut faire aucun office que ceux de droit commun, ni étendre un indult au delà des limites dans lesquelles il a sa valeur, ni élever le rit d'aucune fête.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1er décret. « Non potuisse nec posse locorum Ordi-
« narios tam sæculares quam regulares, addere calen-
« dariis, etiam propriis, sanctorum officia, nisi ea
« duntaxat quæ Breviarii Romani rubricis, vel S. R. C.
« seu Sedis Apostolicæ licentia conceduntur : neque
« propria auctoritate quovis prætextu mutare ritum
« qui habetur in calendario Romano, seu rubricis Bre-
« viarii, in altiorem ritum, neque extendere concessa
« officia de loco ad locum » (Décret général du 13 janvier 1631. n° 892).

2e décret. « Satis vulgatum, pluribusque decretis
« firmatum est, officia particularibus locis concessa,
« quantumvis Sanctorum in Martyrologio Romano ex-
« pressorum, Sede Apostolica inconsulta, non posse ab
« aliis recitari. » (Décret du 22 avril 1741. n° 4110, q. 5).

3e décret. Serventur decreta a S. R. C. edita super
« officiorum concessiones. Qui autem particularia
« officia recitare desiderant, instent pro illorum ap-
« probatione et concessione. » (Décret du 1er dé-
« cembre 1742. n° 4134, q. 1.)

4e décret. *Question.* « Recitantur in aliquibus diœ-
« cesibus ab aliquo tempore officia... licet sit nullum
« fundamentum horum officiorum extensionis ad re-
« gnum nostrum ; supplicatur proinde declarari, utrum
« licite possit horum officiorum recitatio continuari ? »
Réponse. « Non posse continuari. » (Décret du 7 mai 1746. n° 4181, q. 4.)

5e décret. « Capitulum insignis collegiatæ ecclesiæ

« oppidi Villafranca del Viezzo, olim diœcesis Asto-
« ricensis, in præsens vero nullius in Hispaniarum regno
« Legionensi, ope supplicis libelli ad S. R. C. accessit,
« solutionem efflagitans sequentium dubiorum, vide-
« licet : 1. Utrum capitulum oppidi Villafranca, cum
« ulterius non utatur calendario Toletano, possit Asto-
« ricensi ordinario uti? Et quatenus negative, quo
« calendario uti debeat supradicta capitularis ecclesia?
« 2. An, ad vitandum feriale officium, possint in feriis
« subrogari nonnullorum Sanctorum officia quorum
« recitatio non est oppido Villafranca concessa, sed
« tantum nomine descripta sunt in notula elaborata
« anno 1744, ac dein aliqua ex parte mutata anno
« 1795?... Et S. eadem C... respondit. Ad 1. negative,
« et adhibendum esse calendarium Romanum, exceptis
« officiis peculiaribus concessis clero duntaxat Urbis,
« vel totius status ecclesiastici, vel Italiæ cum insulis
« adjacentibus, iis vero additis, quæ juxta rubricarum
« regulas et generalia S. R. C. decreta, ejusdem
« ecclesiæ oppidi Villafranca del Vierzo vere sunt
« propria. Ad 2. Negative. » (Décret du 30 sept. 1817. n° 4542, q. 1 et 2.)

Nota 1°. On comprend toute la sagesse de cette règle. Elle seule peut garantir la stabilité d'un calendrier. On veut aussi que chaque église honore ses saints, et non pas les saints d'une autre église.

Tel est l'objet de la note de Gardellini dont nous avons rapporté les premières paroles à propos de la première règle. Après ces mots, il continue ainsi : « Quapropter
« calendaria particularia diœcesium, ecclesiarum, ac
« ordinum regularium in eo tantum differunt ab illo,
« quia retentis officiis, quæ omnibus præcepto com-
« munia sunt, alia his addantur, quæ peculiariter
« pertinent ad diœceses, ecclesias, seu religiones, ut
« illa sunt Titularis, Patroni principalis, Dedicationis,
« et alia quæ forte locum habent, vel ratione corpo-
« rum, et reliquiarum insignium, vel ex concessione

« Apostolica. Neque iis, qui proprium calendarium « non habent, licet assumere calendarium unius vel « alterius diœcesis ; quia, ut diximus, unum duntaxat « est calendarium Romanum, quod universale sit. » L'auteur cite alors le décret suivant, où l'on refuse à un diocèse de suivre le calendrier de la Métropole : « Exponente clero civitatis et diœcesis Brugnaten, « non habere ordinarium proprium officii, supplicavit « propterea pro concessione, ut possit se conformare « cum illo civitatis Januen. Metropolitanæ. Et S. R. C. « respondit : Utantur calendario Romano. » (Décret du 16 sept. 1673, n° 2654.) Gardellini continue comme il suit. « Cum itaque capitulum oppidi de Villafranca del « Vierzo minime pertineat ad diœcesim vel Toletanam « vel Astoricensem, sed *nullius* denominetur, et sit ; « plane consequitur non posse arbitrarie in persol- « vendis horis canonicis ordinem sequi calendarii Asto- « ricensis, sed debere universali Romano uti, additis « illis tantummodo festis et officiis, quæ, ut notatum « est, vel proprie ad eam pertinent ecclesiam, vel a « Sede Apostolica eidem sunt indulta. »

Nota 2°. Dans une note suivante, l'auteur rappelle les principales décisions en vertu desquelles on ne peut ajouter aucune fête au calendrier sans l'autorisation du saint Siège. Faisant ensuite allusion au motif présenté dans le second doute, celui d'éviter l'office férial, il observe que ce motif n'est pas suffisant et que pour faire l'office d'une fête particulière, il faut une raison tirée de l'importance de cette fête dans le lieu où on désire la célébrer. « Ex expositione dubii « nequimus assequi, an hæc festa certis diebus sint « perpetuo affixa, an potius ad opportunitatem ac- « commodentur. Nam, cum in eodem exponatur, *an* « *ad vitandum feriale officium possit in feriis su-* « *brogari nonnullorum sanctorum officium etc.*, jure « potest dubitari, quod arbitraria sit et varia in sin- « gulis annis dispositio officiorum illa in ecclesia, ne

« unquam, vel raro saltem, ferialibus officiis locus « supersit. Quidquid tamen de hoc sit, vel officia affixa « sunt certis diebus, vel pro lubitu feriis subrogantur, « semper verum est ad evitanda ferialia officia in- « ductam consuetudinem addendi calendario de Villa- « franca tot sanctorum officia sine titulo relationis « aut Apostolicæ concessionis, quod repugnat Ponti- « ficiis constitutionibus et S. R. C. decretis. »

Nota 3°. Après les deux questions posées à la S. C. des rites dont on vient de parler, on en adresse une troisième : on donne comme motif, de substituer l'office d'une fête à l'office férial, la difficulté de réciter régulièrement celui-ci. « An hæc subrogatio sit licita, « quando dubitatur de exacta prolationis forma tam » ferialis, quam parvi officii B. M. V. ? » La réponse a été naturellement celle-ci : Negative et serventur « rubricæ. » (Ibid. q. 3.). Gardellini met en note qu'un pareil doute ne devait pas paraître dans la collection générale : il est trop évident que tout clerc obligé à la récitation du Bréviaire doit se mettre en mesure d'en connaître les rubriques. « Silentio potius « prætereundum quam discussioni subjiciendum fuis- « set hoc dubium. Non enim credi potest ecclesias- « ticos viros qui componunt capitulum de Villafranca, « crassæ adeo fuisse memoriæ, ut prorsus ignorarent « formam recitandi feriale officium, aut alterum quod « parvum dicimus B. M. V. Qui tali ignorantia tenetur, « sub gravi debet haurire scientiam quam ejus exigit « status et conditio. Omnes enim qui ecclesiasticam « militiam sequuntur et ad horas canonicas obligan- « tur, ut easdem rite possint ordinare, rubricarum « scientia pollere debent. Neque ignorantia eos excu- « sat a culpa, cum hæc nequeat non esse crassa et « supina. »

Nota 4°. Ce qu'on vient de dire soulève une question, qui a été agitée parmi les liturgistes. On a inséré, t. XXXII, p. 539, le travail de la commission

nommée par Benoît XIV pour la réforme du calendrier. Le résultat de ce travail est de rendre l'office férial beaucoup plus fréquent : la réduction d'un grand nombre de fêtes au rit semi-double augmente aussi le nombre des dimanches dont on ferait l'office. Celui de nos chers et vénérables collaborateurs qui publiait ce travail exprimait le désir de voir cette réforme s'accomplir. Les mesures qui ont été prises par le saint Siège depuis cette époque, et les dernières dispositions sur la translation, l'institution des fêtes nouvelles et des offices votifs ne semblent pas s'harmoniser avec les principes adoptés par la commission. Quelques observations, ce semble, devront suffire pour nous éclairer sur ce sujet et sur les motifs pour lesquels l'autorité du saint Siège a porté les décrets relatifs à ces divers points. Elles seront l'objet d'un second article.

P. R.

VARIÉTÉ

SAINT THOMAS D'AQUIN

Une nouvelle vignette (1)

Favoriser l'élan des esprits et des cœurs vers le Docteur Angélique, proclamé par Léon XIII patron des Ecoles catholiques, tel est le but d'une gracieuse vignette dont nous venons de recevoir les premières épreuves. Rien n'a été négligé de tout ce qui pouvait contribuer à la rendre intéressante au double point de vue de l'utile et de l'agréable : conformité à la vérité historique quant aux traits du visage et à l'ensemble de la présence du saint Docteur, attributs et symboles qui rappellent sa gloire et la merveilleuse fécondité de ses œuvres, inscriptions heureusement choisies, ornementation du meilleur gout en harmonie parfaite avec le sujet, tout se résume en un ensemble charmant bien fait pour plaire à l'œil et parler au cœur.

L'artiste auquel nous devons le dessin de cette vignette a très consciencieusement étudié son sujet et en a minutieusement soigné tous les détails. On voit qu'il s'est vivement pénétré de données qui lui ont été

(1) *In-18, E. Berthiault, G. Besnard, gendre et successeur à Tours, rue du Gazomètre.* Cette maison bien connue par la publication des dessins si pieux de feu M. Hallès, s'efforce de donner à l'imagerie religieuse une grande valeur artistique, tout en établissant des prix avec une grande modération.

fournies par un Professeur de Théologie attaché depuis longtemps à saint Thomas et à sa doctrine. Le saint Docteur est représenté avec l'habit de son ordre, la tête couverte du bonnet doctoral, et dans l'attitude du maître qui enseigne, c'est-à-dire assis et faisant le geste le plus expressif de l'exposition doctrinale. Les traits du visage sont empruntés au chef-d'œuvre de fra Angelico (1) : toutefois l'auteur a eu soin de remplacer l'expression de tristesse et d'amoureuse compassion par celle qui convient au visage du docteur enseignant. Sur la poitrine brille une pierre précieuse d'un merveilleux éclat qui signifie l'abondance de lumière que saint Thomas répand continuellement dans l'Eglise par sa doctrine et la pureté d'intention avec laquelle il a constamment travaillé à la défense de la foi, suivant la révélation faite à Albert de Brescia par saint Augustin lorsqu'il lui apparut accompagné de saint Thomas d'Aquin (2).

Près du saint Docteur est placé le Crucifix, son oracle ; et l'inscription, *Bene scripsisti de me Thoma*, reproduit la divine approbation donnée à ses écrits (3).

Dans le fond de la vignette, à gauche, on voit, comme un symbole de la sagesse divinement communiquée au Docteur Angélique et transmise par lui aux

(1) La grande fresque qui remplit le fond de la salle du chapitre du couvent de saint Marc à Florence, c'est la scène du Calvaire objet de la contemplation de tous les saints, les douleurs du Sauveur crucifié. Fra Angelico, mort en 1445, âgé de 68 ans, aura les traits du saint Docteur, que la tradition dominicaine devait conserver avec un soin religieux.

(2) *Cf. Bolland. Proces. inquis. n°* 66... *et in pectore habebat magnum lapidem pretiosum, qui ecclesiam illuminabat... et Ecclesiam Dei sua doctrina illuminavit : quod designant lapides pretiosi et præcipue lapis quem gestat in pectore, qui designat intentionem rectam quam ad defensionem fidei habuit.*

(3) A trois reprises différentes, saint Thomas reçut de la bouche même du Sauveur l'approbation de ses écrits : à Naples, à Paris, a Orvieto.

écoles catholiques, un grand fleuve, large et profond, qui descend des montagnes où il s'est formé des pluies du ciel, roulant ses ondes avec calme, puissance et majesté, il répand partout sur son passage la fécondité et la vie ; c'est aussi une allusion au texte (1) miraculeusement indiqué à saint Thomas pour son *Principe de Doctorat.*

A gauche l'artiste a voulu rendre sensible le jugement porté par le célèbre Gilles de Rome général des Ermites de saint Augustin, contre les adversaires du Docteur Angélique. « Ceux, dit-il, qui critiquent si « sévèrement ses livres ne comprennent pas ce qu'ils « condamnent : la jalousie seule les excite. La splendeur « du vrai qu'ils ignorent ne fait qu'augmenter leurs « ténèbres. L'Eglise pourrait leur appliquer cette « parole du psalmiste : Tandis, o mon Dieu, que du « haut des montagnes éternelles vous répandez à flots « votre lumière, toutes les âmes insensées en ont « éprouvé un grand trouble. *Illuminans tu mirabiliter « a montibus æternis, turbati sunt omnes insipientes « corde.* (Ps. LXXV, 5) (2). » A cet effet, il a figuré une cité assiégée par une armée que vient troubler et confondre l'apparition soudaine d'une lumière surnaturelle.

(1) *Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra.* (Ps. CIII, 13) Cette circonstance a été regardé par les historiens de saint Thomas comme une véritable prophetie de ce qu'il devait être par sa doctrine. Le Pape Jean XXII, dans la bulle de canonisation, déclare que l'application de ce texte au saint Docteur est conforme à la plus exacte vérité. *In eo verissime impletur illud Psal. Rigans, etc.*

(2) *Cf. Bolland. Vita S. Thomæ, n°* 41. Le Ps. 75 se rapporte tout entier à la délivrance de Jérusalem menacée par l'armée de Sénacherib ; dans le sens spirituel il peut s'appliquer à la victoire que Dieu remporte sur tous ses ennemis.

Un dessin si bien conçu devait être gravé par un artiste de talent, remarquables par la netteté du burin et sa fidélité à interpréter le dessinateur. Le graveur est Monsieur Ludy. Nous aimons à le croire, cette nouvelle vignette contribuera à faire connaître et aimer de plus en plus le Docteur Angélique. Nous faisons des vœux pour qu'elle se répande dans nos universités catholiques, dans le clergé, dans les séminaires surtout où se forment à la science et à la vertu ces générations sacerdotales qui sont l'ornement de l'Eglise et l'appui de la société.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Disputationes Physiologico-Theologicæ *de humanæ generationis œconomia, de embryologia sacra, de abortu medicali et de embryotomia, de colenda castitate.* Auctore A. E. doctore in Sacra Theologia. Victor Palmé, éditeur, 1 vol. in-8. pp. 528,

Ce livre est un de ceux qu'on n'analyse pas dans une Revue ; le titre d'ailleurs assez développé indique suffisamment les matières que l'auteur a abordées. Tous ces graves sujets, qu'on ne fait qu'effleurer dans les études du séminaire, et cela avec beaucoup de raison, mais que le prêtre doit étudier à fond, un jour ou l'autre, au pied de son crucifix, sous peine de commettre de grandes erreurs dans l'administration du sacrement de Pénitence, l'auteur du livre les a traités avec toute l'importance qui leur convient et la haute capacité qui le distingue. Car, disons-le dès maintenant, les initiales placées à l'entête du volume ne cachent que très imparfaitement l'auteur de l'ouvrage, théologien émérite, qui habite Rome, quoique publiant ses travaux en France, qui est parconséquent à la source de la science sacrée, et dont le Souverain-Pontife vient, par une distinction flatteuse, d'encourager les utiles études. Ce n'est pas non plus un coup d'essai, ni un premier jet écrit d'abondance, auquel il faudra retoucher bientôt : c'est une œuvre mûrie, préparée de longue date, polie et repolie, à laquelle l'auteur a préludé en publiant, sur les mêmes sujets, certaines brochures et des articles remarqués, de quelques-uns desquels la *Revue des Sciences ecclésiastiques* a eu, si nous ne nous trompons, la primeur.

L'auteur a voulu donner de l'unité à ses travaux antécédents ; mais avant de les publier sous leur forme actuelle, il en a fait autographier quelques exemplaires destinés aux sommités de la science ecclésiastique, heureux de profiter de leurs observations pour la rédaction définitive de son livre. C'est sous ces heureux auspices et avec l'approbation des hommes les plus compétents que ce volume se présente à nous, et c'est, disons-le, une rare garantie d'une doctrine sûre et d'une étude sérieuse.

D'autre part, la manière de procéder de l'auteur nous apporte une autre garantie non moins sérieuse. Il part de ce principe, qu'il faut, dans toutes ces questions, appuyer les règles morales sur les données de la science médicale : c'est avec raison, et il imite en cela les théologiens du moyen-âge, qui ont donné pour base à leur enseignement la doctrine des écoles de médecine de leur époque. En conséquence, il a mis à contribution tous les travaux spéciaux, et ils sont nombreux, publiés par les hommes les plus éminents du corps médical. Les dernières données fournies par la science physiologique et par l'anatomie, qui paraissent aujourd'hui des conquêtes définitives, voilà la base solide sur laquelle il appuie tout son enseignement. Il n'est pas toujours d'accord avec les anciens ; à cela rien d'étonnant, puisque ceux-ci partaient de données que la science moderne a démontrées complètement erronées. Il n'adopte pas toujours non plus toutes les opinions des modernes qui ont écrit avant lui. Ainsi il met autant d'empressement à combattre l'embryotomie que d'autres en mettaient, à Rome même, à la défendre (1). Nous pourrions citer d'autres points où il s'écarte du P. Debreyne, par

(1) La controverse vient d'être tranchée ; voici la réponse envoyée au Cardinal Archevêque de Lyon, par le S. Office :

Eminentissime et Reverendissime Domine,

Eminentissimi PP. mecum Inquisitores Generales in Congrega-

exemple, et d'autres encore. Mais avant de repousser une opinion, l'auteur a soin de la discuter et l'on est assuré de trouver un exposé aussi clair que complet des doctrines qu'il combat.

Que dirons-nous du style? Le latin est clair et facile à suivre, malgré les difficultés du sujet. L'auteur a préféré cette langue à la langue française à raison même de la matière du livre ; mais, à notre humble avis, si le latin est dit plus facile, il n'en est pas plus chaste, et les nombreuses citations françaises, que nous félicitons l'auteur d'avoir données dans la langue dans laquelle elles ont été écrites, en disent autant et même plus pour les indiscrets, que le latin en a pu voiler.

L'éditeur n'a pas voulu rester en arrière, et il a mis un beau volume au service d'un bon et bel ouvrage : cela rentre d'ailleurs dans ses habitudes.

C'est donc avec plaisir que nous signalons ce volume à l'attention des prêtres adonnés aux hautes études théologiques. Nous voudrions aussi le voir mis à profit par les prêtres occupés au ministère des âmes ; ils y trouveront une foule de connaissances utiles, nécessaires même, qui les dispenseront de *consulter certains auteurs dont la lecture peut n'être pas sans danger.*

tione generali habita Feria IV, die 28 labentis Maii, ad examen revocarunt dubium ab Eminentia tua propositum " AN TUTO *doceri possit in scholis catholicis licitam esse operationem chirurgicam quam* CRANOTOMIAM *appelant, quando scilicet ea omissa mater et filius perituri sint, ea e contra admissa, salvanda sit mater, infante pereunte?* " Ac omnibus diu et mature perpensis, habita quoque ratione eorum quæ hac in re a peritis catholicis viris conscripta, ac ab Eminentia tua huic Congregationi transmissa sunt, respondendum esse duxerunt : TUTO DOCERI NON POSSE.

Quam responsionem cum SS. D. N. in audentia ejusdem Feriæ ac Diei plene confirmaverit, Eminentiæ tuæ communico, tuasque manus humillime deosculor.

Romæ, 21 mai 1884,

humillimus et addictissimus servus verus.

R. Card. Monaco.

II. — ENCHIRIDION CONFESSARII ET JUDICIS ECCLESIASTICI, *seu ratio compendiosa judicandi in utroque foro de abusu sacramenti pœnitentiæ et œconomice procedendi in cœteris clericorum causis disciplinaribus et criminalibus*, auctore Petro Rota. Turin. Marietti, 1884. in-8, 544 p.

Le livre dont nous parlons, est divisé en deux parties : la première a pour but d'étudier à fond les abus qu'on peut commettre dans l'administration du sacrement de Pénitence. On peut les ramener à cinq chefs : la violation du secret sacramentel, la recherche du nom du complice, la fausse accusation de sollicitation portée contre un confesseur innocent, l'absolution donnée au complice, enfin le crime de sollicitation. Chacun de ces points fait l'objet d'une section, qui est divisée en un nombre plus ou moins grand de chapitres, suivant l'importance de la matière. L'auteur, canoniste distingué, parfaitement au courant de son sujet, l'a étudié sous toutes les faces et l'a approfondi dans tous ses détails. Il a bien compris ce que ce sont surtout les détails que l'on demande dans une étude de cette sorte, et voilà pourquoi il n'a pas hésité à consacrer 270 pages d'un in-8, à l'explication de quelques points auxquels les théologies générales accordent à peine quelques chapitres écourtés.

C'est avec un véritable plaisir que nous avons parcouru ces pages si remplies, et cependant d'une étonnante lucidité, et que nous avons entendu tour à tour les représentants les plus autorisés de chaque école déposer en faveur de leur système, sans ressentir la fatigue des longues citations et de l'érudition outrée. C'est que l'écrivain, au lieu de citer toujours textuellement, a souvent préféré analyser les autorités qu'il invoque ou combat.

Pour lui, la règle fondamentale ce sont les constitutions pontificales plus nombreuses sur ces sujets que

sur beaucoup d'autres, les règles des conciles généraux, les instructions et les réponses des congrégations romaines. Il en demande le commentaire aux canonistes les plus en renom d'exactitude à Rome, et il nous le présente avec une grande clarté.

La seconde partie parle des procès dans les causes criminelles et disciplinaires des clercs. C'est un commentaire de l'instruction publiée sur ce sujet par la sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers, le 11 juin 1880 ; mais il a ceci de particulier, que, tout en donnant les règles genérales, il les applique à un crime déterminé, celui de la sollicitation, et que par là au précepte il joint l'exemple. L'auteur, qui écrivait son ouvrage en même temps que Mgr Pierantonelli publiait le sien intitulé : *Praxis fori ecclesiastici*, (que nous avons analysé en son temps), regrette de n'avoir pu profiter du travail du savant prélat romain.

Tous ceux qui s'occupent de la procédure dans les causes ecclésiastiques ne le regretteront pas, parce qu'ils auront, sur ce sujet délicat, deux commentaires dus à ces hommes de grande valeur, qui se complètent et s'expliquent l'un l'autre, sans aucune influence réciproque.

Si nous en exceptons cette seconde partie qui s'adresse plus spécialement aux officialités diocésaines, mais que tout prêtre peut lire avec intérêt et même avec fruit, nous dirons que cet ouvrage mérite une attention sérieuse de la part des prêtres occupés au ministère sacré de la confession ; ils y trouveront des règles sûres pour des cas fort embarrassants, qui, sans être bien fréquents, ne sont cependant pas chimériques.

III. — PRAXIS CONFESSARIORUM, *seu universæ theologiæ moralis et pastoralis tractatus theoricus-practicus*, auctore Æmilio Berardi, parocho et examinatore prosynodali. Faenza, in-8, pp. 1312.

Sous ce titre modeste, nous avons à signaler un ouvrage à tous points de vue remarquable, soit par les matières qu'il contient, soit surtout par la manière dont il les présente. Mais avant de l'étudier, nous dirons un mot de l'auteur et d'un autre ouvrage publié par lui, il y a quelques années.

Emile Berardi, curé à Faenza (Italie), a consacré sa vie à une œuvre digne des plus grands encouragements : faciliter aux confesseurs l'administration du sacrement de Pénitence. Son ouvrage *De recidivis et occasionariis* a fait sensation dans le public théologique, et toutes les Revues ecclésiastiques l'ont signalé avec éloge.

Ce traité, comme l'indique le titre, est consacré à l'examen de deux points des plus délicats dans l'administration du sacrement de Pénitence. Le premier volume s'occupe de la récidive et se partage naturellement en deux parties, l'une traitant de la récidive dans le péché mortel, l'autre, de la récidive dans le péché véniel. Quand le confesseur peut-il donner l'absolution, quand doit-il la donner, la différer, la refuser, suivant les dispositions plus ou moins parfaites des récidivistes? Ce sont là des questions du plus haut intérêt et d'un usage journalier, que tout confesseur doit posséder à fond.

Le second volume est consacré aux occasionnaires. Parmi les occasions, les unes sont volontaires, les autres nécessaires : de là encore deux parties. Après avoir posé les principes généraux pour chacune de ces occasions, l'auteur examine dans le détail les principales occasions volontaires ou nécessaires. Dans les premières il range le concubinage, les danses, les

théâtres, les carnavals, les conversations et les réunions, les mauvaises compagnies, les mauvais livres, les jeux de hasard, les cabarets : toutes occasions qui sont plus ou moins volontaires. Les suivantes peuvent être regardées ordinairement comme nécessaires : ce sont les fréquentations avant le mariage, les rapports entre les époux onanistes, les occasions provenant de la présence dans une maison de certaines personnes, comme domestiques ou servantes, ou de la fréqnentation des écoles ou de l'exercice d'un emploi.

Comme on le voit par cette courte analyse, on ne peut rien trouver de plus complet : l'auteur n'a reculé devant aucune difficulté pratique, et il n'a pas craint d'aborder tous les détails. Nous dirons plus loin avec quel bonheur, en parlant de la doctrine.

La *Praxis confessariorum* a un but plus universel : c'est un résumé complet de la théologie morale, considérée spécialement par rapport au sacrement de Pénitence.

Deux choses sont nécessaires pour former un confesseur : la science et la vertu. De là deux parties dans l'ouvrage. La première consacrée à la science est de beaucoup la plus longue.

L'auteur, après avoir rapidement établi la nécessité de la science pour le confesseur, partage cette première partie en deux sections : 1° science requise en celui qui demande à être approuvé pour la confession ; 2° science des choses concernant spécialement l'administration du sacrement de Pénitence : ce que l'on pourrait justement intituler traité du sacrement de Pénitence.

En énumérant les connaissances requises en celui qui sollicite l'approbation, l'auteur suit l'ordre généralement conseillé pour l'accusation des péchés : commandements de Dieu, commandements de l'Église, devoirs d'état. A peu près tout ce qui regarde les vertus théo-

logales et les vertus cardinales, ainsi que les vices opposés est rapporté aux commandements.

Quant aux états particuliers, ils rentrent tous dans deux grandes classes : l'état ecclésiastique et l'état laïque. Les obligations communes à tous les membres du corps ecclésiastique, comme ce qui regarde la réception des ordres, le vêtement ecclésiastique, le célibat, la récitation de l'office divin, la célébration de la sainte messe, l'obéissance due à l'évêque, etc., ont la priorité. Viennent ensuite les obligations propres aux diverses classes : aux religieux, aux évêques, aux chanoines, aux curés, aux vicaires, etc. Les obligations des curés son étudiées, avec de grands développements : devoirs personnels, devoirs à l'égard de tous les fidèles par la prière et l'administration des sacrements, devoirs à l'égard de certaines classes de fidèles : les pauvres, les riches, les scandaleux ; devoirs à l'égard de ses coopérateurs et des autres prêtres vivant sur la paroisse.

Pour ce qui regarde les séculiers, l'auteur passe successivement en revue les obligations des parents, des enfants, des époux, des maîtres, des domestiques, des juges, des avocats, des jurés, des médecins.

Comme nous l'avons déjà dit, l'autre section forme un traité fort complet sur le sacrement de Pénitence, considéré uniquement ou principalement au point de vue de l'administration.

La seconde partie est consacrée aux qualités morales requises dans le confesseur pour remplir dignement ses fonctions : ce sont la grâce habituelle et une grande pureté de conscience, le zèle, la charité, la crainte de Dieu, etc.

Tel est l'ensemble des sujets traités dans ce volume : tout ce qu'il importe au confesseur de connaître, s'y trouve exposé, en résumé, il est vrai, mais dans un résumé fort clair, et plus complet que beaucoup de

théologies morales élémentaires. Ce qui en fait le charme principal, ce sont les détails nombreux, précis, qui touchent, non pas à des cas de conscience imaginaires, mais aux circonstances que l'on rencontre chaque jour dans la pratique, et qui montrent, chez l'auteur, avec une connaissance approfondie des lois de la théologie, une expérience consommée du cœur humain. A ceux qui s'étonneraient qu'on eût pu condenser dans un seul volume, toutes les matières dont nous avons parlé, sans nuire à la clarté et sans négliger les détails, nous rappellerons que ce volume renferme 1312 pages in-8, d'un texte excessivement fin et serré, formant la matière de 6 à 7 volumes in-12. Il est terminé par une table alphabétique fort détaillée, qui facilite singulièrement les recherches.

Nous signalerons encore du même auteur un ouvrage en cours de publication, dont le premier fascicule a paru ; il est intitulé *Examen confessarii et Parochi.* C'est un résumé, par demandes et par réponses fort courtes, de la doctrine contenue dans les deux ouvrages que nous avons examinés, avec des n^{os} de renvoi, destinés à faciliter la préparation des examens imposés aux prêtres pour diverses raisons.

Disons maintenant un mot de la doctrine. Bérardi est un disciple de saint Alphonse de Liguori ; tel est son guide principal et préféré ; mais avec lui il interroge les théologiens les plus éminents, tant anciens que modernes. En outre il a recherché avec empressement, sur les points les plus délicats, l'avis des personnages vivants renommés pour leur doctrine et leur prudence. Ajoutez à cela, dans l'auteur, une connaissance approfondie des décisions du Saint-Siège et une longue expérience des hommes et des choses, qui, si elle ne supplée pas aux principes de la théologie, aide du moins à les bien appliquer. Aussi l'a-t-on loué justement pour le sage discernement dont il a fait preuve dans le choix des opinions, non moins que pour la clarté

et la simplicité de son style, l'ordre et la méthode de ses ouvrages.

Nous voudrions voir cet auteur étudié de près par les confesseurs, en France surtout. Malgré l'enseignement des séminaires, qui a réagi contre les tendances rigoristes, nous subissons encore les funestes influences du jansénisme, tristes restes d'une éducation première, dont les impressions ne se sont pas complètement effacées. Nous ne voyons rien de plus utile pour s'en débarrasser que d'étudier sérieusement un auteur qui expose, non pas l'opinion d'une école, mais la pratique des saints et la doctrine de l'Église.

A. Tachy.

Nota. — Bien que les ouvrages de Berardi se trouvent chez les principaux libraires de l'Europe, l'auteur cependant propose des conditions tout-à-fait favorables aux prêtres qui s'adresseront directement à lui, à Faenza, Italie.

IV. — Le Mariage entre Chrétiens : *Doctrine de l'Eglise, Enseignement de l'État, par Armand Gavouyère doyen de la faculté catholique de droit d'Angers. Grenoble, Baratier et Dardelet*, 1884.

Parmi les œuvres de Dieu dans l'ordre de la nature, il n'en est pas de plus importante que l'institution du mariage. Placée entre la date de la naissance et la date de la mort, celle du mariage marque avec elles les trois grandes phases de presque toutes les vies humaines. Dans les conditions normales de l'existence, c'est loin du berceau et encore plus loin de la tombe, que les époux contractent leur union : on peut regarder ce solennel moment comme étant généralement celui où chacun affirme davantage son passage sur la

scène du monde. Le mariage est le plus solide lien de la société, en même temps qu'il assure la propagation de notre race. Il joue donc un rôle capital dans l'économie du monde.

Mais ce ne sont pas là tous ses avantages, ce n'est pas là ce qui lui confère le plus de dignité. Parole ou Ecriture divine à sa manière, la nature nous présente dans le mariage un *type* se rapportant à l'un des mystères les plus profonds de la sainte Religion, à l'Incarnation même du Verbe éternel. Pour assurer la vénération des hommes envers un symbole aussi auguste, et pour relever la dignité de ce *signe* en établissant d'intimes rapports entre lui et la grâce, le Très-Haut a voulu qu'il fût un signe *sacramentel*. Dès l'origine, lorsque, sous les frais berceaux de feuillage de l'Eden, il bénit l'union du premier homme et de la première femme, ce fut un sacrement de l'ancienne alliance qu'il leur ordonna de s'administrer mutuellement, pour que l'institution se perpétuât dans leur race de génération en génération. L'abolition de la loi de nature et de la loi mosaïque entraina celle du sacrement primitif de mariage ; mais l'auteur de la loi de grâce, complétant ce qu'il avait jadis commencé de faire avec son Père, daigna élever le mariage à la suprême dignité d'un sacrement du nouveau Testament.

Voilà ce qu'est le mariage : institution fondamentale dans l'ordre de la nature, il se trouve en même temps, par la volonté divine, tellement pénétré de surnaturel, qu'hormis le Corps adorable du Sauveur, je ne sache rien de plus sacré dans le dépôt des choses saintes confiées par Notre Seigneur Jésus-Christ à la garde de l'Eglise.

Or, s'il est vrai, comme Monseigneur Freppel le rappelait récemment avec une vue si sûre des périls actuels ; s'il est vrai que la lutte entre la cité du bien et celle du mal n'a plus lieu aujourd'hui comme autrefois, sur le terrain des questions purement dogmati-

ques, mais que toutes les attaques des ennemis de Dieu ont pour but la *déchristianisation* de toutes choses ; les efforts de ces ennemis ont dû tendre en premier lieu à enlever le mariage à l'Eglise, à faire perdre à cette union, aux yeux des hommes, le caractère sacré que Dieu et son Fils incarné lui ont communiqué. C'est la prétention de nos législations contemporaines, qui ont rompu avec les lois canoniques, et de la législation française en particulier, de soustraire tellement le mariage au domaine de la loi positive divine, de la loi ecclésiastique et même de la loi naturelle, et de se l'approprier tellement, qu'il ne reste plus rien en lui, sinon un simple contrat, pleinement et exclusivement soumis à leur pouvoir comme celui d'une vente ou toute autre transaction.

Peut-on joindre à des pratiques extérieures de religion une soumission véritable de son esprit aux enseignements de la foi, sans s'indigner contre une pareille injustice, un pareil oubli des droits divins et humains ? Cependant combien peu de catholiques se préoccupent de ces agissements de l'Etat, combien même savent se prémunir entièrement, dans leur manière de parler, d'agir et de penser, contre les faux principes que l'on entend aujourd'hui affirmer de tous côtés contre les droits exclusifs de l'Eglise sur le mariage ! Le Souverain Pontife, glorieusement régnant, recommande instamment aux catholiques instruits de mettre avec un dévouement filial leur parole et leur plume au service de la cause de l'Eglise : il faut reconnaître que sur nul point ils n'apporteront à la défense de cette sainte Mère un concours plus nécessaire, que sur la question de la nature essentiellement sacramentelle du mariage depuis Notre Seigneur. Il importe souverainement que des lutteurs forts et ardents dans la polémique religieuse, se portent sur ce point, pour y repousser les attaques vigoureuses et redoutables des adversaires de la foi.

C'est ce que vient de faire avec autant de talent que de sûreté de doctrine, un écrivain placé, par sa position même, au premier rang parmi les défenseurs des droits de l'Eglise en matière de législation, M. A. Gavouyère, doyen de la faculté catholique de droit d'Angers. La question du divorce posée devant les Chambres Françaises, lui a fourni l'occasion de signaler les points sur lesquels l'enseignement de l'État est en contradition formelle avec la doctrine de l'Eglise, dans la question du mariage. Ce travail, qui a pour titre : *Le mariage entre chrétiens*, publié d'abord dans la *Revue catholique des institutions et du droit*, vient de paraître en brochure séparée. Il s'adresse aux étudiants catholiques, et généralement à tous les chrétiens qui ont souci de garder, malgré les opinions du jour, l'intégrité de leur foi.

L'auteur y commence par donner la raison de son étude. C'est sous une loi qui méconnait l'idée essentielle du mariage chrétien, que, depuis 1804, les catholiques français sont condamnés à vivre. Or, la réforme de cet abus du pouvoir civil est rendu d'autant plus difficile, que le plus grand nombre des catholiques, même instruits, n'ont pas conscience de l'atteinte portée à leurs droits ; l'erreur condamnée par l'Eglise est enracinée dans les esprits les plus honnêtes, et ses conséquences pratiques acceptées de bonne foi par des hommes fort attachés par ailleurs à l'observation des lois de l'Eglise.

Il appartient aux professeurs des Facultés catholiques d'affirmer la vraie doctrine sur la question du mariage; car ceux qu'il faut surtout amener à cette doctrine, c'est-à-dire ceux qui cherchent dans l'étude des lois un accès au barreau ou aux fonctions judiciaires, reçoivent des professeurs de l'État même les moins hostiles à la doctrine de l'Église sur les autres points, un enseignement toujours en contradiction plus ou moins complète avec elle sur la question du mariage.

L'auteur établit en second lieu la vraie nature du mariage. Nous entendons les jurisconsultes de l'État proclamer hautement ce qu'on appelle le principe de la *sécularisation* du mariage. Selon ces maîtres, l'indépendance du mariage civil et du mariage religieux, est aujourd'hui nettement établie ; le mariage civil a ses conditions d'existence et de validité tout à fait distinctes de celles du mariage religieux : « Non, s'écrie le jurisconsulte d'Angers, la question n'est pas jugée comme le croit M. Boudry-Lacantinerie, et à la doctrine qu'il enseigne, nous ne cesserons d'opposer les principes formulés par l'Église. » Pie IX et Léon XIII ont élevé la voix pour déclarer que dans le mariage chrétien le contrat ne peut être séparé du sacrement, et que, d'après le droit chrétien, le mariage, du moins pour ce qui concerne la substance et la sainteté du lien conjugal, est un acte essentiellement sacré et religieux, lequel doit être naturellement réglé par le pouvoir religieux.

L'auteur montre ensuite quelle a été l'origine et quel est le but de la sécularisation du mariage. Le Souverain-Pontife ne s'est pas mépris, en attribuant la thèse de la séparation du contrat et du sacrement, à l'esprit de révolte contre la loi de Dieu ; et le véritable objet de la *sécularisation*, tout le prouve, a été de donner à l'État le pouvoir législatif et judiciaire en matière de mariage. En défendant le mariage contre ces empiétements du pouvoir civil, l'Église sauvegarde, avec ses propres droits, ceux de la nature et la liberté humaine.

Le principe de la *sécularisation* du mariage, nous dit en quatrième lieu M. A. Gavouyère, est inadmissible pour cette raison entre autres, qu'il entraîne une funeste conséquence. La *sécularisation* du mariage permet et permet seule de poser la question du divorce, et de livrer aux caprices du législateur, le principe tutélaire de l'*indissolubilité* du lien conjugal.

Si le mariage est un simple contrat, les principes généraux qui régissent les contrats doivent *à priori* faire admettre le divorce; et tous les principes de notre législation française tendent à faire déclarer le mariage sujet à la dissolution, même par mutuel consentement. Les tenants de la sécularisation du mariage ne sont pas certains de triompher des partisans du divorce sur le terrain peu sûr des intérêts de la famille, des bonnes mœurs et de l'ordre social.

Enfin l'auteur de la brochure dont nous parlons, pose cette thèse : *la sécularisation du mariage viole les droits des catholiques*, et il l'établit avec toute évidence. Son argumentation s'appuie sur la *majeure* suivante : « Une loi méconnaît la liberté religieuse, lorsqu'elle déclare liée et assujettie aux obligations du mariage une personne à qui l'Église interdit comme un crime la cohabitation, ou lorsqu'elle la prive au contraire des avantages d'une union légitimement contractée devant l'Église. » Cette *majeure* est indiscutable; la *mineure* énonce des faits patents. En beaucoup de cas, la loi civile déclare liées et assujetties aux obligations du mariage des personnes qui ne sont pas mariées, et aussi elle retire à d'autres les avantages d'une union réellement contractée devant l'Église. L'auteur examine en particulier deux cas très importants : 1° celui d'une personne qui aurait non sciemment donné sa main à un prétendu mari lié par l'*impedimentum ordinis* ou l'*impedimentum voti solemnis ;* 2° le cas de la jeune fille dont le fiancé refuse d'aller à l'église, lorsqu'ils sortent de la mairie.

Une opposition absolue existe entre la doctrine de l'Église sur le mariage, et l'enseignement que l'État donne sur cette question à ses sujets catholiques. Ceux d'entre ces derniers qui protestent énergiquement contre l'erreur du législateur civil, méritent bien de la société chrétienne, et c'est le devoir à tous d'écouter leur parole. L'abbé Bourdais.

V. — Histoire des Persécutions *pendant les trois premiers siècles*, Par M. Paul Allard. (in-8° de xxxvii, 460 pages, librairie V. Lecoffre).

Lorsqu'un homme de génie fait faire à la science des progrès décisifs, il trouve toujours des disciples, qui marchent à sa suite pour continuer et développer son œuvre, et en multiplier les utiles résultats. Il n'est pas nécessaire de louer ici l'illustre savant qui a créé de nos jours l'Archéologie Chrétienne. Mais nous voulons dire que M. de Rossi n'est plus seul maintenant à étudier les premiers siècles de l'Église. Dans tous les pays, il a trouvé des collaborateurs, heureux de marcher dans la voie qu'il a ouverte. Les disciples deviennent bientôt des maîtres, et cela pour le plus grand profit de la science et de la vérité. Il en a été ainsi pour un laborieux magistrat de Rouen, M. Paul Allard. Après avoir publié la traduction du résumé de la *Roma Sotteranea*, fait en Angleterre par Spencer Northcote, après avoir étudié à certains points de vue particuliers la grande histoire de l'Esclavage, si bien écrite par M. Wallon, il vient de faire œuvre de maître, en publiant ce volume dont nous sommes heureux de signaler l'apparition.

Ce livre vient à son heure. Une école rationaliste s'est formée pendant ces dernières années, pour recueillir l'héritage du protestant Dodwel, et ressusciter les théories de cet écrivain, que Ruinart a si victorieusement réfuté. Cherchant à s'appuyer sur les doctrines modernes, ces auteurs veulent refaire l'histoire si glorieuse de nos premiers siècles, en bannir le surnaturel, nous enlever nos martyrs, ou tout au moins en diminuer le nombre, et obscurcir la radieuse auréole qu'ils portent à leur front. Le porte-étendard de cette cohorte est sans contredit M. Aubé qui a publié déjà à ce sujet plusieurs volumes, dont le style assez lourd et assez diffus, cache un embarras visible et une

critique qui est loin d'être irréprochable. M. Renan a appliqué à cette même théorie la méthode dubitative qui est la sienne : mais le charme de son langage mélodieux ne compense pas la faiblesse de ses arguments. Enfin M. Duruy, dans les gros volumes de son *Histoire des Romains*, a montré, jusqu'à l'évidence combien les savants de notre siècle auraient besoin de retourner s'asseoir sur les bancs du Catéchisme.

En face de ces critiques, qui ne veulent plus entendre parler de miracles, et qui, par une conséquence nécessaire, sont obligés de nier la toute-puissance et la liberté même de Dieu, la science catholique saura entrer en lice pour répondre victorieusement. A l'aide de la méthode si juste, dont M. de Rossi a tracé les règles, nous utiliserons aussi les découvertes de la science moderne. On fouillera de nouveau les textes des auteurs païens et chrétiens, mieux compris désormais par suite des travaux historiques ou philologiques de notre époque. On interrogera les Catacombes avec leurs monuments incontestables et incontestés. L'archéologie et l'épigraphie donneront de précieuses indications, et la vérité triomphera.

Il y a sans doute un grand travail à faire au sujet de nos premiers siècles. Instruite, comme elle peut l'être aujourd'hui, la critique doit examiner les documents multiples, avec lesquels, en composant des monographies particulières, on reconstitue l'histoire générale. S'il ne faut pas accepter trop aisément les Actes des Martyrs, avec leurs légendes et leurs récits merveilleux, il ne faut pas non plus les rejeter trop facilement. Dans un travail vraiment magistral, publié dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions, un docte archéologue français, M. Edmond Le Blant vient de tracer les règles à suivre pour opérer les sélections nécessaires en ce genre d'études. Il indique quels sont les moyens à prendre pour discerner les Actes entièrement authentiques de ceux qui ont été remaniés ou interpolés, et

pour séparer la vérité et l'erreur, souvent mêlées dans les mêmes pages et dans le même document.

M. Paul Allard a profité de ces nouvelles méthodes et de ces moyens du travail, que de vrais savants ont mis à notre disposition. Il s'est servi des découvertes de l'érudition la plus récente. Naguère, on a trouvé en effet d'inestimables trésors soit dans les archives de nos bibliothèques, soit dans les souterrains des Catacombes, soit dans les fouilles entreprises un peu partout, et qui ont ramené a la lumière un grand nombre de monuments épigraphiques trés précieux. L'auteur du précieux volume que nous recommandons à nos lecteurs a reconstitué l'histoire des persécutions depuis Néron, jusqu'à Commode. Il nous redit les bulletins de ces batailles sanglantes qui présageaient la victoire définitive. Il nous montre successivement les grandes et belles figures de nos saints, illuminés par un rayon surnaturel. Les Apôtres saint Pierre et saint Paul, saint Clément et les saintes Domitille, saint Ignace d'Antioche, saint Alexandre, saint Polycarpe et saint Justin, les martyrs de Lyon et leur glorieuse contemporaine sainte Cécile, les martyrs Scillitains et bien d'autres encore nous apparaissent tour-à-tour. Ils sont entourés d'une auréole peut-être moins éblouissante que celle dont les légendes les avaient parés. Mais leur physionomie, plus conforme à la vérité historique, n'est pas moins belle à contempler, et manifeste de la façon la plus évidente l'action de la grâce surnaturelle, que les rationalistes modernes s'acharnent à nier, se sentant incapables de la comprendre.

M. Allard continue la publication de ses travaux dans une revue chrétienne. Ses études sur le troisième siècle, quand elles seront réunies en volume, iront prendre place dans toutes les bibliothèques, à côté du volume que nous annonçons aujourd'hui. L'un et l'autre seront lus avec le plus grand plaisir, et avec un égal

profit par tous ceux qui s'intéressent à la gloire de l'Église, et à celle de nos martyrs.

Dans une brochure de cent et quelques pages, un professeur de la faculté catholique de Lyon, M. J. Rambaud a étudié : *Le Droit criminel des Romains dans les Actes des Martyrs*. Le sujet est vaste, et mérite d'être examiné à fond. Le savant juriste n'a fait que l'effleurer, mais son écrit est des plus intéressants. Nous l'engageons vivement à creuser le sillon qu'il vient de tracer avec sa plume élégante et inspirée par un esprit profondément chrétien. Il rendra ainsi un service signalé non pas seulement à la science juridique, mais encore à la sainte Église. Cette mère vaillante et féconde est toujours heureuse lorsqu'on parle avec amour de ses enfants, et lorsqu'on fait l'éloge de ses soldats, morts au champ d'honneur pour confesser le Christ et pour défendre la vérité.

L'abbé A. Pillet.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

LES ELEMENTS PHILOSOPHIQUES

D'UNE DÉMONSTRATION DE LA RELIGION

4me ARTICLE (1)

CHAPITRE IV

LA DÉMONSTRATION DE LA RELIGION EST LA PARTIE ÉMINENTE DE LA SCIENCE QUI NE S'OBTIENT QU'A LA LUMIÈRE DE LA CONNAISSANCE DE DIEU.

La science humaine a deux degrés. Dans le premier en date qui est aussi le plus humble, elle ne s'applique qu'aux objets qui sont ou qui ont été présents à l'homme par une action sur les sens ou sur le sens intime, et elle n'emprunte pour les étudier que les lumières de la raison non encore initiée aux divines vérités. Elle obtient ainsi une première connaissance de l'univers. Il faut y joindre, comme nous l'expliquerons ci-après, la conception des possibles.

Dans le second, elle cherche, étudie, invoque à son secours le Dieu de vérité, ce qui étend et élève singulièrement les choses qu'elle avait apprises dans sa première étude. C'est alors que Dieu se montre en toutes manières comme il s'appelle dans l'Ecriture, *Scientiarum Dominus*. Eh bien nous allons dans ce chapitre, donner au moins à entrevoir l'étendue et la nécessité des connaissances contenues dans ce second degré, assigner par là à la démonstration de la religion

son rang éminent, et faire voir à quelle étroitesse, à quelle indigence se réduirait la science de l'athée conséquent.

Cette étude aura encore l'avantage d'établir l'ordre logique de nos connaissances : problème intéressant et tout-à-fait digne d'occuper les maîtres en logique, les philosophes. Descartes l'a abordé le premier ; mais son scepticisme outré, son ambition d'élever par les seules forces de son génie l'édifice entier des connaissances l'ont égaré ; et s'il eut été conséquent avec son unique point de départ, son *cogito ergo sum,* il se fût trouvé réduit à une impossibilité d'avancer.

Je commence par quelques mots sur le premier degré de nos connaissances. Plus loin, j'y reviendrai pour établir une comparaison.

Outre les choses qui frappent les sens y compris le sens intime, outre les caractères si frappants d'ordre, de proportion, de régularité, de constance, de périodicité, d'harmonie, de beauté, d'immensité que l'intelligence y remarque, cette puissance pénètre encore sans le secours de Dieu le monde mystérieux, le monde immense et indéfini des possibles : monde ou l'artiste sait découvrir les conceptions de son génie, le philosophe, des horizons dont la profondeur est pour lui une introduction à l'Infini.

C'est avec ces préliminaires que j'aborde la considération du second degré de nos connaissances. Je remarquerai seulement encore que le premier suffit pleinement à la raison pour s'élever à la connaissance de Dieu. Il comprend une connaissance précise de notre propre personne et de sa nature complexe et contingente ; une connaissance au moins générale du bien et du mal moral, et de l'empire absolu de la conscience ; une connaissance du mininum de propriétés et de puissances

que doivent posséder les causes substantielles qui agissent dans cet univers, une logique et une ontologie ; toutes les lois observées, toutes les mathématiques.

Le reste, *le degré que j'ai à étudier, comprend avec la connaissance de Dieu les choses qui tombent sous le gouvernement invisible de sa Providence*, et dont on ne peut rien connaître sans invoquer les lois de ce gouvernement.

§ 1er *Proposition fondamentale. Les êtres de cet univers, essentiellement finis et contingents, sont radicalement incapables de nous rien apprendre par eux-mêmes, si longtemps et si profondément qu'ils soient observés, du gouvernement invisible de la Providence.*

J'aborde dans cette proposition, un sujet où des méprises sont faciles ; et je dois au lecteur quelques remarques qui préviennent entre nous les malentendus.

Il y a pour Dieu lui-même deux sortes d'impossibilités : 1. l'*impossibilité absolue* venant du défaut d'objet. Elle consiste à ne pouvoir rien faire qui implique contradiction, comme un cercle carré. 2. L'*impossibilité relative*, qui vient d'une répugnance à une perfection divine. Exemple. Il n'y a pas d'impossibilité absolue venant du défaut d'objet, à ce que Dieu prive une âme juste de sa récompense et la plonge dans un éternel enfer. Mais Dieu ne peut pas le faire, parce qu'il blesserait sa justice et sa bonté.

La raison de l'impossibilité absolue est le défaut d'objet. C'est l'impossibilité que le rien soit : véritable *être de raison*, que notre esprit ne conçoit que par la notion de l'être et une négation. On peut aussi l'appeler impossibilité métaphysique.

La raison de l'impossibilité relative ou *morale* est la

perfection absolue et indéfectible de Dieu. On ne connaît cette impossibilité morale que par une notion plus ou moins explicite de Dieu. L'athée ne peut pas l'admettre sans se contredire.

La première sorte d'impossibilité dit plus que la seconde ; et en ce sens, elle l'implique nécessairement. La seconde, au contraire, n'implique pas explicitement la première, bien qu'au fond elle s'y ramène. Il faut se souvenir ici qu'elle peut exister sans l'autre. Si nous montrons qu'un ouvrage ne répugne pas à la toute puissance de Dieu parce qu'il a un objet réel et soumis à cette toute puissance, cela ne signifiera pas que cet ouvrage n'est pas entaché de la 2e sorte d'impossibilité. Et s'il en est entaché, comme l'athée se prive du seul moyen de la connaître, il se met lui même en demeure de ne rien dire, ou de se prononcer sans raison.

Nous allons parler de la mutabilité physique de l'essence contenue dans les êtres créés : cela ne voudra pas dire que cette mutabilité ne soit pas entravée en fait par les exigences de la Sagesse divine, et qu'elle ne soit pas repoussée d'instinct par le sens commun. Ce sera à examiner ultérieurement, en recourant à cet attribut de Sagesse qui est Dieu lui-même. L'athée qui méconnaît cette Sagesse, devra s'il est conséquent, s'en tenir à une mutabilité physique au moins hypothétique des essences. C'est à quoi s'arrêtent les darwiniens. Leur système ne sortira jamais de l'hypothèse.

Démonstration de la thèse énoncée. — Qu'est-ce qu'un être contingent? C'est un être qui est entièrement, totalement sous la dépendance de son Créateur. De lui même il n'est que néant ; donc, de lui même il ne nous apprend rien que ce qu'il est et devient sous nos yeux,

par la libre volonté de son Créateur. A aucun moment Dieu ne peut lui donner une nature et une existence qui à partir de ce moment continueraient d'elles-mêmes : ce serait faire cesser une indigence et une dépendance inséparables de son fonds de néant.

Si Dieu veut le conserver identique, il le sera d'instants en instants. Si Dieu veut le faire rentrer dans le néant, il rentrera dans le néant. Si Dieu veut le conserver perpétuellement variable et changeant insensiblement ou brusquement de nature, de type, d'essence, il sera conservé de la sorte, sauf à examiner si la sagesse divine le permet.

Ici on m'arrête, pour m'objecter une impossibilité radicale, venant de l'immutabilité absolue des essences.

Distinguons, s'il vous plaît, entre l'essence d'un être telle qu'elle est dans l'esprit divin, et l'essence physique que possède cet être quand il existe. De toute éternité Dieu connaît cet être. Il sait que c'est une participation possible de son Être infini, et que lorsqu'il voudra, il lui donnera l'existence, pour en faire une pierre de l'édifice de l'univers. Cette participation n'est pas accidentellement possible, elle l'est éternellement et nécessairement. Ceci est vraiment, et absolument immuable. Mais il n'y a rien là de physique ni d'existant. Il n'y a qu'une forme déterminée que Dieu voit en se contemplant lui-même, et qui n'a aucune espèce d'existence. On ne pourrait pas sans crouler dans le panthéisme, imaginer dans l'Être de Dieu quelque chose de séparé qui serait cette forme, car rien de fini n'entre dans cet Être pàrfait ; mais au reste, Dieu n'a pas besoin de ce quelque chose de séparé. Son Être parfait et parfaitement connu, suffit à la connaissance entière et de cet Être, et de toutes les participabilités finies dont il est capable ; et les

participabilités elles-mêmes ne sont autre que des représentations inséparables et indistinctes de son Être, lequel est à la foi infini, et représentatif par son Verbe, de toute vérité. Il ne faut rien chercher ailleurs de nécessaire et d'absolument immuable.

Quand l'Être fini sera créé, il sera fait exactement sur la représentation immuable dont il jouit dans l'esprit divin, mais il ne sera pas immuable par cela seul. Beaucoup moins le sera-t-il nécessairement. Pour l'être de la sorte, il faudrait que Dieu par je ne sais quel fatum impérieux, fût nécessité à le conserver suivant une seule et même représentation ; mais le fatum n'est qu'un rêve du paganisme, et le néant ne force pas Dieu. Si pour une raison tirée de sa sagesse et des desseins qu'elle a conçus, Dieu le conserve identique à lui-même, ce que nous examinerons, il sera conservé tel ; mais si aucune pareille raison ne subsiste, il ne le sera pas. C'est uniquement à cette sagesse ou aux libres décisions de la volonté divine qu'il faut recourir, pour savoir ce qu'il en est, et non à l'être lui-même, nécessairement dépourvu comme nous l'avons dit, de tout principe de conservation indépendante.

Comme l'athée ne croit pas en Dieu, il manque d'une donnée essentielle pour résoudre rationnellement le problème, et en fait de certitude, le silence est pour lui de rigueur. On lui accorde la faculté de spéculer sur des hypothèses.

Une comparaison peut aider à comprendre la puissance de mutation dont il vient d'être parlé.

Il est de l'Omnipotence divine de pouvoir faire en agissant sur la substance des êtres ce que nous pouvons faire en agissant sur les modes.

Or, en agissant sur les modes, nous pouvons modifier et nous modifions tous les jours les types que nous

avons conçus et exécutés : les formes de nos vêtements ; les dispositions de nos habitations ; les expressions de nos statues, de nos peintures, de nos compositions littéraires ; les règles de notre conduite. En un mot toutes nos œuvres. De telle cathédrale pur gothique nous ferons en modifiant certaines lignes, un édifice d'un autre style. Souvent la nature se prêtera sans résistance à nos transformations, comme dans l'art du potier.

Donc, à ne considérer que la Puissance, le Dieu Créateur peut, lui aussi, changer les formes substantielles de ses œuvres, par exemple le plomb en or. Il le peut par des transsubstantiations lentes ou brusques ; et s'il ne le fait pas, ce n'est pas que la nature lui oppose un obstacle invincible, c'est que sa sagesse s'y refusera, ou que sa liberté ne le voudra pas. Dans tous les cas, c'est à lui et non à la nature qu'il faut s'adresser pour le savoir.

Si nous l'observons bien, cette nature, nous n'y découvrirons que la contingence, le néant, une parfaite disposition d'obéissance à Dieu ; et c'est pour cela que Dieu a pu l'élever dans l'homme à des hauteurs surnaturelles. Il peut aussi la transsubstancier, comme il fait tous les jours sur nos autels. L'immutabilité n'appartient donc pas absolument à son essence physique. Il est vrai que selon nos observations, Dieu ne fait ces changements de substance que par miracle. Mais quelque répétées qu'elles soient, de simples observations ne répondent que pour les temps qu'elles atteiguent, et elles n'atteignent jamais que des durées insignifiantes, relativement à la durée continue des siècles.

Si une fois nous admettions en principe que d'une observation séculaire suffisamment continuée, on peut

conclure à une durée constante et indéfinie, nous serions entraînés à dire avec l'athée que l'univers à toujours contenu la même quantité de substance inorganique, et que la matière est éternelle ; car toutes les observations concourent à établir que cette quantité est toujours la même.

Cessons donc de confondre l'immutabilité de la représentation ou de l'exemplaire des êtres dans l'intelligence de Dieu, avec l'immutabibité de ces êtres réalisés dans l'univers. Celle-là est absolue, celle-c est subordonnée aux desseins du Créateur.

S. Thomas a fort justement remarqué la distinction réelle qui subsiste dans tout être fini entre son essence et son existence. Celle-ci diffère nécessairement de celle-là.

L'essence est quelque chose d'abstrait, d'indéterminé, dépourvu des accidents nécessaires pour être actué tel qu'il est conçu. Par exemple, c'est une rotondité de sphère, abstraite de toute grandeur du rayon. Pouvez-vous actuer cela ?

Au contraire, l'existence est nécessairement une chose concrète, en possession de tous ses accidents.

En Dieu, l'essence des êtres est une représentation qui n'a rien de physique. Dans les esprits, elle n'est qu'un mode. Dans la nature, il y a une essence réalisée physiquement; mais elle n'a pas pu être actuée seule ; elle ne l'a été qu'avec les accidents, et elle constitue avec eux quelque chose de nécessairement contingent et d'individuel qui n'est plus elle, mais elle avec autre chose. C'est l'être existant, à la fois distinct de l'essence physique, et de l'essence représentative qui forme un type universel.

Eh bien, l'essence physique se rapproche et de l'être existant, et de l'essence représentative. Comme l'être

existant, elle se multiplie *numericè* avec les individus du même type ou de la même espèce. Chaque individu possède en propre un exemplaire à lui du type spécifique : exemplaire qui ne pourrait être comme le voulait l'école réaliste outrée, communiqué aux autres individus. C'est ce qu'on conçoit sans efforts en prenant l'exemple d'un cercle. Imaginez tous les cercles que déterminent les sections planes et parallèles d'une sphère. L'esprit voit en tous ces cercles la même essence universelle, à savoir une rotondité parfaite. Mais il n'en est pas moins vrai que l'essence physique de l'une n'est pas *numericé* l'essence physique des autres. Autant de cercles, autant d'essences physiques. L'essence physique n'est pas en eux l'essence universelle et immuable que se représente l'esprit.

Non, ne cherchons pas l'immuable dans un fond de néant ; l'universel possible dans un individu concret ; une forme de l'esprit dans une réalité physique.

Quelques mots suffiront pour achever la démonstration de la thèse de ce paragraphe.

Si profonde et étendue que puisse être ou devenir notre connaissance des êtres de l'univers, jamais, par eux seuls, ils ne nous apprendront rien de ce qu'ils étaient avant nos observations ou dans leurs intervalles, ni de ce qu'ils seront après. Jamais par conséquent ils ne nous apprendront ce qu'ont été et ce que seront leurs puissances, leurs actions, leurs situations, leurs rapports, dans les temps susmentionnés. Or, tout cela compose objectivement le gouvernement invisible de la Providence dans les temps marqués, et avec ce gouvernement tout le cours indéfini des choses, toutes les lois et même toutes les causes, excepté celle que nous sommes. C'est donc à Dieu lui-même qu'il faut

remonter, pour savoir quelque chose de ce gouvernement invisible, et pour remplir le vide immense de nos observations.

Cela s'étend au monde moral tout entier et à ses lois, comme au monde physique ; car nos raisons sont tirées de la contingence des êtres finis, et s'appliquent à l'homme moral comme au reste de l'univers.

Si maintenant le lecteur veut bien se reporter à nos preuves extrinsèques de la religion, il verra que les faits invoqués sont tous de l'ordre moral et que leur véracité suppose une connaissance des lois de cet ordre applicable à tous les caractères, à toutes les situations et à tous les temps, en un mot une connaissance de choses qui dépassent de beaucoup les limites de l'observation. C'était donc le cas de chercher, comme nous l'avons fait, un appui à ces faits dans la vigilante sagesse du gouvernement de Dieu. Ce recours n'est nullement superflu.

Des conclusions semblables s'appliquent à la connaissance des causes, autres que la nôtre et la cause première. Deux mots le feront comprendre.

Il est possible à Dieu de faire produire tel fait ou tel ensemble de faits que ce soit, à une cause qui en est capable, ni plus, ni moins, ou à une cause dont la puissance s'étende indéfiniment au delà. Il n'y a rien là qui répugne métaphysiquement ; et en fait, nous voyons dans un récit de l'Écriture, l'Ange de Tobie jouer le rôle d'un simple mortel.

Remarquons de plus que si une chose ne répugne pas métaphysiquement, la répétition de cette chose quelque multipliée qu'elle soit, ne répugnera pas non plus métaphisiquement.

Nous jugeons, nous, par un secret instinct de notre raison que les causes extérieures qui s'exercent cons-

tamment sous nos yeux, ne possèdent juste que la puissance qu'il faut pour faire ce que nous les voyons faire ; mais il ne répugne pas métaphysiquement qu'il en soit autrement, et que plusieurs ou même toutes — sauf celle que nous sommes — n'aient une puissance bien supérieure ou même divine. Donc, avant d'avoir examiné par recours à la sagesse divine les cas où l'hypothèse devient moralement inadmissible, nous ne pouvons pas nous prononcer raisonnablement.

Autre hypothèse qui a son application dans nos quatre premières preuves intrinsèques, et dans celle tirée de l'héroïsme des martyrs.

Une âme, les âmes en général, peuvent s'aider dans la pratique des vertus, de certains dogmes capables de les émouvoir profondément, et de les porter à ces vertus ; et à s'en tenir aux apparences, ces dogmes crus d'une foi ferme, produiront également bien leur effet moral, qu'ils soient vrais ou simplement imaginés. Donc, de l'effet moral observé aussi longtemps qu'on voudra, on ne pourra pas conclure avec une assurance métaphysique, que les dogmes sont vrais. C'est encore là une de ces conclusions qui appartiennent au monde invisible, et que le monde visible est incapable de justifier par lui-même. Il faut donc comme nous l'avons fait, recourir à la sagesse et à la sainteté de Dieu.

Corollaire général.—Abstraction faite des jugements instinctifs de notre raison, jugements invinciblement portés, dont nous apprécierons la valeur au paragraphe suivant, tant que nous ne recourrons pas aux desseins d'une très sage, très bonne, très sainte Providence, nous ne saurons rien de l'univers que ce qui nous est annoncé sans ambiguïté par l'observation interne ou externe. Nous constaterons par intervalles plus ou

moins rapprochés et en divers lieux des bouts de loi, mais nous ne saisirons jamais une loi constante, ni une loi universelle. Nous connaîtrons la cause que nous sommes ou plutôt que nous avons été, nous observerons avec admiration une infinité de convenances et d'harmonies dans les phénomènes, et tout nous conduira cent fois à Dieu. Nous saurons encore qu'il y a des causes secondes au moins égales en puissance à ce que requièrent les faits produits. Nous saurons que nous avons des semblables. Ceci et quelques axiomes de raison, le temps indéfini, l'espace indéfini, les ordres absolus de la conscience, en un mot le monde visible qui a été observé et sur lequel la raison à jeté son regard pénétrant, puis les produits spéculatifs de notre esprit, voilà à quoi se réduira avant de recourir à Dieu, notre savoir éprouvé. C'est la *partie préliminaire* et le point de départ *des recherches du philosophe*.

Pour pénétrer plus avant, l'homme de raison devra recevoir de lui une *Théodicée* : ce sera la *première partie de la philosophie* proprement dite. On pourrait l'appeler le versant ascendant de cette science.

Faire usage de cette Théodicée pour étudier le monde invisible et trouver la religion, sera la *seconde et dernière partie de la même philosophie*, ou le versant descendant.

Il y a là trois parties nettement définies d'une science éminente entre toutes les sciences de raison. Il conviendrait, je le redis ici, de lui faire une place à part et digne d'elle, dût-on pour cela reléguer dans diverses branches de philosophie seconde, les autres recherches de la raison. (V. *Revue des sciences ecclésiastiques*, numéro d'octobre 1878).

Il ne nous reste plus qu'à donner quelques théorèmes

de la seconde partie de cette science. Ce sont comme des flambeaux empruntés par la raison à la lumière incréée, et projetés sur l'univers pour en manifester les parties invisibles.

§ 2. — *L'invisible qui fait partie du gouvernement de Dieu. Son étendue, ses divisions, sa connaissance fondée sur les attributs divins.*

Il s'agit ici de rechercher l'invisible où Dieu intervient soit comme objet à connaître, soit comme moyen de démonstration.

Je commence par l'invisible qui est Dieu même, considéré comme objet propre de connaissance ; et sans faire de théodicée, j'indique les différents moyens pour le trouver.

I. — Dieu, ou l'invisible incréé.

Le premier des invisibles et la première donnée à obtenir pour trouver l'invisible fini considéré ici, c'est Dieu.

Dieu se révèle à nous par la pénétration intellectuelle de certaines vérités du monde fini que je vais évoquer successivement.

a) Il se révèle comme *Créateur* et comme Être *à se*, à la raison appliquée au fond de néant ou de contingence que nous sommes, à notre totale et absolue dépendance, à notre entière indigence.

b) Dieu se révèle comme *Maître absolu* de nos âmes et de tout le monde moral, comme *Justice rémunératrice et vengeresse,* par les ordres absolus qu'il fait entendre dans la conscience.

c) Dieu est l'objet sublime réclamé par les tendances

indéfiniment ascendantes de nos esprits et de nos cœurs. Il apparaît alors comme l'*Infini*, l'*Absolu*, l'*Être qui Est*.

d) Enfin, il remue jusqu'au fond tout ce qu'il y a dans l'humanité d'âmes passionnées pour le souverain Bien. Il s'empare de leur esprit, de toute leur puissance d'aimer, et de toute leur conduite. Il y a donc une *souveraine Beauté* et une *souveraine Bonté*.

Corollaire : Dieu est *un*, Dieu est l'*Éternel*, Dieu est l'*Être éminent* de tout ce qui est. C'est le *Créateur* des choses visibles et des invisibles, c'est la *Providence* qui conduit tout.

Pour nous, en ce moment, Dieu est la clef nécessaire de l'invisible fini dont nous entreprenons de donner l'étendue et les divisions.

II. — Étendue comparative du monde visible et du monde invisible. Insuffisance des observations.

L'invisible démontré par Dieu n'est pas l'exception dans l'étude scientifique de cet univers. C'est au contraire la généralité des *phénomènes* qui se succèdent dans le temps, ou qui se répandent dans l'espace. Ce sont par suite les *lois*, envisagées chacune dans leur cours continu et indéfinie, ce sont les causes substantielles d'où procèdent ces lois, et que la connaissance imparfaite de ces lois est incapable de révéler tout entières.

J'ajoute pour la clarté quelques détails.

Émané d'une substance qui paraît durer sans interruption, chaque phénomène suit dans le temps un cours continu et indéfini qu'il faudrait observer dans ses variations infiniment multipliées et dans tout le cours des siècles, pour en connaître la loi par obser-

vation. Or, il nous est toujours impossible de l'observer dans cette suite, à cause de l'imbécillité de nos sens, et à cause de leur absence totale dans un passé et dans un avenir l'un et l'autre indéfinis. Durant le temps de nos observations, une infinité de moments nous échappe complètement, et nous ne sommes présents qu'à quelques uns ; et en dehors de ce temps, c'est l'indéfini dans le passé et dans l'avenir. Les plus anciennes observations ne remontent qu'à quelques milliers d'années, et l'avenir est entièrement inobservé. Qui ne comprend alors que l'ensemble des observations d'une même loi n'embrasse qu'une partie infiniment petite du cours de cette loi? Ce cours est donc en général, et demeure toujours l'inconnu.

Mêmes remarques de déficit à faire sur les observations étendues dans l'espace. Chaque substance corporelle est présente à une infinité d'étendues infiment petites, et nos sens aidés de tous les instruments imaginables, ne peuvent jamais saisir qu'un nombre fini de petites étendues. Et puis, toutes les observations des siècles laissent inexplorée une étendue infinie dans toutes les directions.

Les observations que nous faisons sur la nature vivante, sur les autres hommes et sur nous-mêmes, sont frappées de semblables et de profondes imperfections. La conscience nous révèle la loi impérieuse, la loi absolue du devoir. C'est sa plus haute leçon avec celle de notre contingence ; et avec la réflexion, ces deux leçons conduisent à reconnaître un Dieu infini. Mais avant ce travail, nous sommes encore mis par cette faculté en présence de l'inconnu.

Ce que nous connaissons le mieux par l'observation, c'est nous-mêmes. Oui, nous pénétrons en nous une substance complexe, vivante et sensible dans une par-

tie de l'étendue, qui agit, pâtit, résiste, fait effort, qui connaît, aime, désire, discerne le bien du mal, se résout librement, etc. Mais cela n'empêche pas que la généralité de l'univers ne soit formée de l'invisible, et que pour le connaître il ne faille chercher en dehors de lui une lumière capable d'en éclairer l'immensité. Cette lumière supérieure à tout le créé ne peut être que Dieu.

Soit donc qu'on en considère l'étendue, soit qu'on en considère le contenu et la lumière qui doit nous le faire connaître, le champ de l'invisible est le plus grand et le plus magnifique de tout le savoir humain, et il renferme les vérités les plus nécessaires : les causes, leur origine, leur fin, le devoir, la religion.

Quel est alors le philosophe qui ne comprendrait l'importance de son étude ? Et quel est l'homme raisonnable qui connaissant cette importance, ne désirerait pas qu'une branche du savoir humain aussi considérable et aussi élevée, eût sa place réservée, et fût entée sur des principes solides, certains, rationellement établis ?

Ne fût-ce que l'avantage de réunir dans une même recherche la haute science profane et la connaissance de la Religion, cela suffirait pour intéresser vivement le philosophe chrétien ; car de nos jours où la science vraie ou fausse, solide ou légère est en si haute estime, montrer que la démonstration de la Religion se place à côté et au dessus des plus belles démonstrations de de la science, qu'elle s'obtient par la même méthode et par des principes puisés à la même source, serait vaincre un préjugé fort enraciné, et qui trompe beaucoup d'esprits.

Nous avons donné un premier essai de cette recherche désirable dans la *Revue des sciences ecclés.*,

octobre 1876. Nous en tentons un second, espérant bien que nous ne serons pas seul, mais que tout ce qu'il y a d'esprit philosophique en France, d'esprits animés pour la vérité d'un feu sacré, voudra payer quelque tribut à une si noble et si juste cause.

III. — Partage de l'invisible créé.

On peut faire selon les différents points de vue, différents partages de l'invisible créé.

Au point de vue objectif, il comprend les lois, les causes, les classes, les procédés secrets des opérations de la nature.

Au point de vue subjectif, c'est-à-dire au point de vue de sa proximité de la raison, il comprend les invisibles que la raison affirme sans recherche, et par le seul instinct; ceux qu'elle doit chercher et qu'elle trouve avec certitude, et ceux qu'elle ne peut connaître que probablement. C'est cette division que nous suivrons.

IV. — L'invisible instinctivement affirmé. Confirmation des jugements instinctifs.

Dans l'univers, le visible et l'invisible tantôt se compénètrent comme les phénomènes et leurs causes substantielles, tantôt se succèdent l'un à l'autre dans le temps ou s'étendent dans l'espace comme les manifestations d'une même loi. Ils forment ensemble ce tout complet et continu, cette grande unité que l'on nomme l'univers observé. Fussent-ils parfaitement connus, ni l'un ni l'autre ne suffiraient à la conduite de la vie. Le navigateur n'a pas besoin de connaître seulement l'Océan qu'il a traversé et observé directement, il lui faut connaître aussi l'avenir que ce

puissant élément lui prépare. Il doit connaître de même sorte l'air, le soleil, la pluie, et tous les éléments avec lesquels il viendra en contact ou dont il devra faire usage, Du moins, il doit partir de données certaines sur toutes ces choses, pour ne pas s'élancer éperdument dans l'inconnu.

Pour l'instruire convenablement lui et les autres hommes, il y a un théorème général que voici.

Toute la nature qui nous environne s'est comportée dans le passé et se comportera dans l'avenir conformément aux fragments de lois que les hommes en ont pu observer.

Ce théorème est affirmé d'instinct par la raison, et appliqué sans défiance par tous les hommes, dans la la conduite de la vie. L'homme ne pourrait pas s'en passer.

Eh bien, de cette assurance et de cette nécessité, l'une et l'autre universelles, je tire avec la connaissance de Dieu, une garantie entière de certitude.

Ce n'est pas, en effet, un instinct aveugle, qui affirme cela ; c'est un instinct de raison. Il y a dans l'homme une lumière intérieure qui lui dit que les choses doivent être ainsi ; et si vous l'interrogez, il vous dira qu'une supposition contraire ne serait pas raisonnable, réponse qui renferme une haute instruction ; car elle trahit l'intime persuasion qu'une haute Raison conduit l'univers ; que cette Raison a tout renfermé dans un même dessein, et qu'elle le poursuit avec constance.

Mais qui donc a donné à la raison de l'homme cette intime persuasion si ce n'est le Dieu qui l'a faite ? Et dans quel dessein l'a-t-il si fermement enracinée en lui, si ce n'est pour qu'elle fût une lumière de toute sa conduite ?

Donc, si nous ne voulons pas dire que l'Auteur de

la raison a donné à l'homme cette lumière pour le tromper invinciblement et toujours, nous devons affirmer sans hésiter la vérité du théorème.

Ce théorème prolonge indéfiniment dans le temps et dans l'espace toutes les lois quotidiennement observées. C'est le principe de nos *inductions*.

Cependant, ce n'est point un décret absolu de la Providence. Le cours de son application a eu un commencement, il aura une fin, et dans l'espace il rencontre sans doute une limite des choses où il n'a plus de raison d'être. Mais il est valable pour la pratique commune de la vie, et dans cette limite, il a pour garante la Vérité éternelle. Il comprend les lois observées du monde intellectuel et du monde moral comme celles du monde physique ; c'est pourquoi il y a une psychologie, comme il y a une histoire naturelle

Des théorèmes semblablement appuyés s'appliquent à la détermination des causes. Je donne la suite du raisonnement.

Le sens intime nous fait connaître sans ambignité la cause que nous sommes. Pour déterminer les autres, nous avons d'une part l'observation de leurs effets, et de l'autre deux principes de raison.

Le premier principe est celui de raison suffisante : *toute cause doit être capable des effets qu'elle produit*. Il est de toute nécessité.

Le second s'appuie sur cet autre. *Souverainement sage et puissante, la cause créatrice, n'emploie pour les effets qu'elle veut réaliser que les moyens nécessaires*. Elle fait beaucoup avec de très simples agents. « Magnifique dans ses effets, elle est économe dans les causes qu'elle emploie. » (Leibnitz).

Donc, il est raisonnable de n'attribuer aux causes de

l'univers que la puissance simple ou complexe nécessaire aux effets que nous les voyons produire constamment.

De là il suit que *toutes les causes qui produisent constamment les mêmes sortes d'effets sont de même puissance quant à ces effets.*

Mais le sont-elles absolument et sans distinction? Ne produisent-elles pas d'autres effets que l'homme ne peut observer, qui seraient divers d'une cause à l'autre, et dont l'ignorance nous interdirait de prononcer sur les natures des causes elles-mêmes?

Je réponds premièrement: certainement, les causes de l'univers observé produisent une intinité d'effets qui nous échappent. Les découvertes qui s'accumulent de siècle en siècle et qui ne sont sans doute pas les dernières, nous attestent notre profonde et insurmontable ignorance ; et il nous suffirait pour le deviner, de penser aux limites de nos esprits, et à l'infinie puissance du Créateur.

Secondement: ce Dieu de bonté et de vérité ne nous laisse rien ignorer qui soit grandement nécessaire soit à la vie présente, soit à la vie future.

Troisièmement: il ne nous laisse non plus rien ignorer qui serait capable, si nous le connaissions, de changer les rapports de toute notre vie, et de les convaincre d'inconvenance.

Donc, ceux que nous jugeons nos semblables, sont vraiment nos semblables. Ceux que nous jugeons être d'une nature inférieure, sont vraiment d'une nature inférieure. En un mot: le partage que toute l'humanité à toujours fait de la nature en quatre règnes, est conforme à la vérité, A l'exclusion de l'animal, l'homme connaît le beau, le bien, la cause suprême, le devoir, mérite librement l'immortalité. A l'exclusion de la

plante, l'animal sent, a de l'instinct, est capable d'attention. A l'exclusion de la pierre, de la terre, de l'air, du feu,.... la plante vit : elle naît, grandit, se propage, dépérit et meurt.

Il n'y de passage d'un règne à l'autre, en aucune suite de générations, et les générations des hommes forment une seule et même espèce.

Outre la fixité absolue des règnes, la fixité des espèces, fixité attestée par une expérience constante qui remonte à l'origine de l'humanité, cette fixité, dis-je, paraît aussi de toute convenance. Dieu n'est pas semblable à un enfant qui veut capricieusement ceci, puis cela. Il se fixe un dessein à obtenir par des êtres de nature déterminée et constante. Nous avons montré qu'il a dû faire l'homme pour un bonheur éternel et complet. D'autre part, tous les hommes ont les mêmes besoins et les mêmes aspirations ; ils descendent d'une souche commune, comme l'indique avec la tradition religeuse, l'ensemble des observations. Cela explique l'identité a la fixité de sa nature ; et celle-ci implique la fixité de nature des êtres destinés à le servir.

C'est ainsi que la connaissance de Dieu ouvre à la science une carrière immense, des horizons ou l'œil de l'athée ne peut pénétrer. Qu'il use de son instinct pour se conduire tant bien que mal dans les mondes de l'invisible, mais qu'il se garde de se glorifier. Pour nous, nous avons un solide garant, et nous pouvons redire avec l'Ecriture : *Deus scientiarum Dominus est.* Cette lumière de notre savoir n'est pas faite pour le déshonorer.

J'ai dit que l'instinct de la raison supplée dans la pratique de la vie commune, supplée même pour l'athée, la connaissance de Dieu. Il ne faudrait pas inférer de là que cet instinct est infaillible, Ainsi, les premières

générations des hommes ont jugé par instinct que la terre était immobile au centre du monde stellaire : elles se trompaient.

En quoi donc l'instinct de la raison donne-t-il des indications certaines ?

En toutes les choses où il peut avoir pour garant la Providence. L'erreur que nous venons de signaler est un de ces jugements dont la justesse n'intéresse les hommes que fort secondairement : Dieu a permis que la généralité des hommes y demeurât pendant plusieurs siècles. Aujourd'hui, le jugement qu'on y substitue est un «corollaire de toute la science astronomique » : cette base est assez large, assez imposante pour mériter la garantie du Dieu de vérité. Du reste, le jugement de la science actuelle s'appuie sur un autre principe qui a pour garante la Sagesse divine : c'est que *Dieu a disposé toute choses avec « mesure, nombre et poids, » et que ses voies sont les plus simples qu'il puisse y avoir pour un effet donné.* La loi de la gravitation et toute l'explication des mouvements astronomiques observés, répondent seuls à cette loi de la divine Sagesse.

Nous appellerons *jugements de sens commun, les jugements de raison instinctive ou non réfléchie que la généralité des hommes prononce spontanément, et qui ont pour garantie certaine une loi de la Providence.*

V. — L'invisible conquis par la science, et par deux sortes de procédés.

Que Dieu qui nous a créés, que Dieu qui chaque jour fait lever son soleil, chaque été murît nos moissons, que Dieu qui nous a donné à tous un pére et une mère *soit une Providence et ne prenne pas un moindre*

soin de nos âmes que de nos corps, c'est un jugement certain ; et tous les efforts de l'impiété ne le détruiront pas.

Que Dieu ait disposé l'univers suivant des lois d'unité, de simplicité et d'harmonie, et qu'une explication de l'univers soit d'autant plus admissible qu'elle le montre plus un, plus simple, plus harmonieux, plus beau, *c'est ce dont tous les savants sont persuadés*, et tous leurs travaux sont dirigés en conséquence.

Le premier jugement, gros de plusieurs théorèmes, donne comme conséquences, nous l'avons vu, huit preuves de la religion catholique. Nous nous sommes servi aussi du second, pour donner à comprendre que le bon usage de la volonté suppose s'il est constant, le bon usage de l'esprit, garantie d'un bon jugement.

Le même second principe est surtout en usage dans les recherches scientifiques. Il a conduit aux lois de Képler, à celle de la gravitation newtonienne, à la mécanique des cieux, et de nos jours au beau système des ondulations. Hier encore, il guidait M. Pasteur dans les belles et bienfaisantes découvertes qui le placeront à côté des plus grands noms de la science.

Cependant ces lois et ces découvertes n'ont qu'une vérité relative, limitée, qui attend pour se généraliser des années, des siècles peut-être d'observations. La théorie des ondulations basée sur des analogies et sur la simplicité de son hypothèse, pourrait être remplacée ou complétée plus tard par une théorie encore plus simple. Les grandes découvertes de la science sont donc en retard sur la démonstration de la religion au point de vue de la certitude.

Elles ne le paraîtront pas moins, si l'on compare objets à objets, fin à fin : c'est toujours la démonstration de la religion qui l'emporte.

Pour avoir rappelé les principes directeurs des sciences profanes, principes qui ont été la lumière de tous les grands savants, M. E. Naville a été justement félicité par la presse catholique.

Je m'assure que cette même presse s'occupera avec non moins d'intérêt de ces autres principes qui sont intimement liés avec la démonstration de notre foi. Toute une branche de la philosophie surgit de leur considération, et ce n'est rien moins qu'une divine cosmologie. Elle introduit Dieu dans toute une suite de connaissances dont tous les hommes se servent machinalement, et détruit radicalement ce sophisme de l'impiété, que la religion n'a pas de démonstration, et que la foi est anti-scientifique. Ceci n'est point indifférent. Il y a là, au contraire, si je ne me trompe, une réalisation très simple de cette alliance de la raison de la foi que J. de Maistre attendait, en même temps qu'un développement de cette science philosophique dont les deux grands Pontifes de notre génération ont recommandé chaleureusement la culture, et qui vient d'être l'objet d'un vœu de la part de l'assemblée générale des catholiques.

APPENDICE

En deux occasions, j'ai parlé dans mon ouvrage des ordres religieux ; et j'ai attribué aux œuvres qu'ils accomplirent — après le témoignage du sang que donnèrent les martyrs, — la plus belle part dans la démonstration de la religion par les œuvres. Je l'ai fait, parce que j'ai cru qu'il en était ainsi. Il serait indigne d'un chrétien quel qu'il fût, d'en concevoir de l'ombrage. L'esprit de Jésus-Christ dit, au contraire

qu'il faut se réjouir de tout le bien qui se fait n'importe comment. C'est même ce fraternel sentiment qui produira plus tard une sorte d'égalité de bonheur et d'honneur entre les saints, tous ajoutant à leur propre bonheur et à leur propre honneur, ajoutant, dis-je, à leur profit, le bonheur et l'honneur plus grands qu'ils verront régner au dessus d'eux.

Mais je n'ai pas méconnu pour cela les œuvres excellentes aussi qui émanent de la vie séculière, et particulièrement du clergé séculier. J'ai eu l'occasion de rapprocher les parts de chacun dans un travail dont je reproduis ici quelques pensées.

L'Église est une Institution complexe qui fait paraître son unité jusque dans le partage de ses membres en catégories. Il n'y a pas entre elles de limites aussi tranchées que dans la séparation des nations. Le clerc séculier partage avec le laïc séculier la faculté de disposer d'une fortune, et le laïc a quelque participation au sacerdoce, avec lequel il s'unit dans l'oblation de la divine victime. Le religieux est tantôt laïc, tantôt clerc et prêtre ; et le clerc ou le prêtre séculier se rapproche de l'état religieux par le vœu de chasteté et par l'obéissance hiérarchique.

Il suit de là que des prérogatives qui sont propres à une catégorie et qu'on lui attribue avec raison ne doivent pas pour cela être dites étrangères aux autres. Ceci doit être particulièrement sous-entendu dans un exposé abrégé comme le furent nos réponses aux deux questions sur les ordres religieux, t. 2, p. 338.

En vue de ses hautes et saintes fonctions, en vue aussi de l'action sanctifiante qu'il doit exercer sur le peuple chrétien, le sacerdoce séculier reçoit avec les ordres sacrés des grâces d'état qui suppléent aux moyens de sanctification plus complets auxquels s'as-

treint le religieux. Il y a dans cet ordre une éminence singulière et sans rivale parmi les hommes. Par son sacerdoce, le prêtre vit au sein de mystères divins, et il les manie en quelque sorte avec une liberté de propriété. Quelle pureté, quelle sainteté cela suppose ! Aussi, la théologie enseigne-t-elle que du moins le Sacerdoce complet et fécond, l'Episcopat et surtout le souverain Pontificat, est un état de perfection acquise. La personne du Vicaire de J.-C. s'appelle sa Sainteté. Les pouvoirs accordés à la hiérarchie sacerdotale et à son Chef sont en rapport avec sa dignité, et je les ai fait connaître avant l'endroit cité.

D'autre part, les Instituts religieux répondent à un dessein de perfection proposé par J.-C. lui-même, dans la parole *si vis perfectus esse.*

La théologie enseigne que pour y répondre pleinement, ils ont à remplir des conditions essentielles, et ils ne sont adoptés par l'Eglise comme des voies de perfection répondant au vœu de J.-C, que s'ils s'astreignent à ces conditions : 1. S'offrir à Dieu en holocauste parfait, par les trois vœux perpétuels de *pauvreté*, de *chasteté*, d'*obéissance*. 2. Vivre en commun sous une règle appreuvée par le Pape. 3. Tendre sans cesse à la perfection de la charité. « La nature, le propre, l'état du religieux, c'est d'être par engagement l'homme du progrès surnaturel ; c'est d'être nécessité par cet engagement à marcher (sans repos) dans les voies de l'amour. Il marche : une voix mystérieuse lui dit : « marche toujours. » Il monte : la voix lui dit : « plus haut ! plus haut ! » Il est saint : elle lui crie : « que celui qui est saint se sanctifie encore. » (P. Monsabré.)

Eloquente manifestation de la soif intérieure qui tourmente son âme !

Le sacrifice porte ses fruits, qui attestent que J.-C.,

que l'Eglise, que le religieux ne se sont pas trompés, et que de cette mort naît la vie.

Ce sont des fruits de charité : charité envers Dieu, charité envers le prochain. Vie de contemplation et de prières, et vie d'action, toute dévouée aux œuvres les plus ardues de la charité envers les hommes. Le religieux choisit parmi les délaissés ceux que la nature rebute davantage, ou ceux dont les âmes sont le plus dénuées de secours. C'est là sa tendance, et il a une soif inassouvie de la satisfaire. A la fin de notre 4e preuve, nons avons indiqué ce qu'elle a su produire. Les dévouements qui remplissent les annales des ordres religieux sont la matière principale de la plus belle preuve intrinsèque de la Religion. Les orphelins du corps ou de l'âme, les nus, les affamés, les infirmes, les vieillards, les prisonniers, tous ceux qui crient au Père céleste pour avoir un père sur la terre, et qui ne peuvent le trouver suffisamment dans un clergé occupé aux soins absorbants d'une paroisse, voilà ceux que recherche le religieux et qu'à l'exemple du Maître qu'il suit, il embrasse avec un amour de prédilection. Ce choix n'est pas toujours manifeste, ni toujours possible au même degré, mais il est toujours dans les désirs d'un cœur religieux, et c'est une conséquence de son holocauste parfait.

Il n'a pas pour cela le monopole de ces œuvres, et des séculiers rivalisent avec lui ou même le surpassent. Il faut encore avouer que tous les religieux ne sont pas d'égale ferveur. Mais si nous ne voulons pas dire que J.-C. a jeté sans dessein une vaine parole en donnant les lois de la vie parfaite, ou que son Église a poursuivi à contre-temps la réalisation de ce qu'il voulait, nous devons avouer avec l'histoire que les ordres religieux fidèles sont autant de foyers destinés

convenablement à une ardeur particulière. En même temps, nous ajoutons avec S. Grégoire : *cum augentur dona, rationes etiam crescunt donorum.* La vocation à l'holocauste religieux est une grâce dont Dieu demandera un compte rigoureux.

Qui cultivera le terrain béni d'une religion ordonnée à la vie parfaite ? Qui fera fructifier ce *jardin de Paradis*, comme l'appelle S. Grégoire ?

Rappelons d'abord les droits de l'autorité ecclésiastique. En vertu de ces droits, la culture d'un ordre religieux est comme cet ordre lui-même, toujours et pleinement soumise à l'autorité, à l'enseignement, aux redressements du Pape et de ses délégués, et sauf les réserves de ce Père commun, aux dispositions des Évêques du lieu. Ce n'est pas seulement à leur naissance que les ordres, leurs règles, leur culture, relèvent du pouvoir plénier de Pierre ; c'est dans tout le cour de leur existence. Mais il est juste d'ajouter que dans sa haute sagesse, le Pape laisse à chaque ordre d'hommes, et autant que faire se peut à chaque ordre de femmes, le soin de cultiver ses membres dans l'enceinte des communautés. C'est un terrain que l'ordre connaît mieux que personne, mieux que personne il sait les fruits que ce terrain est chargé de produire, et ses constitutions ont défini leur nature et les moyens de les obtenir. C'est dans l'intérieur de l'ordre et de ses maisons qu'à été déposé le foyer de charité qui doit l'embraser ; et plus justement qu'autrefois les Vestales préposées au feu sacré, il a la charge de l'entretenir, de le développer, de le faire rayonner au dehors. Ce foyer, c'est l'esprit que son Fondateur lui a communiqué, en vertu d'une vocation spéciale. L'ordre seul l'a recueilli, lui seul le sent, le comprend, le garde dans ses entrailles, et sait le faire passer en

chacun de ses membres. Aussi, dans les communautés de religieuses elles-mêmes, la maîtresse des novices, celle que l'Institut charge de communiquer son esprit aux aspirantes, est-elle essentiellement une religieuse de l'ordre ; et quand un aumônier du dehors arrive à son tour pour les exhortations et les confessions, il ne doit rien dire, rien prescrire qui ne soit conforme à cet esprit, toujours présent, toujours vivifié par les grâces du Sauveur. Sa parole ne doit être qu'un écho de l'Evangile et des constitutions de l'Institut.

J. Chartier S. J.

(*Fin*).

ZOROASTRE, MAZDÉISME,

ET M. COURDAVEAUX

M. Courdaveaux, professeur de la faculté des lettres de Douai, s'est, depuis quelque temps, jeté à corps perdu dans les études orientales; il parle en maître de Vêdas, de la Bible selon l'hébreu, de Brahma, de Moïse, du Bouddhisme, etc.

Tout dernièrement, c'est Zorastre qui est tombé en ses mains redoutables, — dans une assez mince brochure ayant titre : *les Prétentions politiques de l'Église*.

Laissons l'Église et sa politique, sujets très intéressants d'ailleurs, pour nous occuper exclusivement de la science du nouvel orientaliste : car c'est une science vraiment neuve, toute d'improvisations et de découvertes; vous en jugerez.

Commençons par esquisser le portrait de Zoroastre; nous verrons ensuite ce qu'il devient sous le crayon de M. Courdaveaux.

∴

A quelle époque parut le prophète de la religion Mazdéenne? quelle fut sa patrie? quelle fut exactement sa doctrine? Autant de questions bien délicates, enveloppées d'épais nuages, et auxquelles il faut toucher avec une prudente réserve.

Les légendes éraniennes le font naître dans les environs de Téhéran; au contraire l'Avesta, qui se

donne comme l'ouvrage de Zoroastre, ne nous parle que de la Bactriane; la Perse dans ce livre semble pays inconnu.

Zoroastre était Perse au dire de Pline; c'est un Mède d'après Bérose, suivant d'autres un Bactrien. L'accord n'est pas mieux établi entre les modernes. Movers et Spiegel opinent pour la Perse; Max Dünker et de Harlez inclinent vers la Bactriane, pour des raisons qui ne sont pas à dédaigner.

A quelle époque vécut Zoroastre? Mêmes difficultés et mêmes divergences. Écartez les opinions extrêmes comme celles d'Eudoxe de Cnide et d'Aristote, qui le font vivre six mille ans avant la mort de Platon; et l'on vous laissera toute latitude pour le placer du VIe au XXe siècle avant J.-C., voire même pour le faire disparaître entièrement du cadre de la réalité.

Mais, on vous en avertit, plus vous vous enfoncerez dans la nuit des siècles, moins vous aurez chance d'y rencontrer un Zoroastre réel, historique, un Zoroastre auteur du Zoroastrisme. Il vous arrivera ce qui advint à plus d'un autre avant vous, vous ne trouverez plus qu'un personnage mythique, égaré dans les pages de l'histoire.

Quant à la doctrine dite Zoroastrienne, appelée également Mazdéisme, il faut la chercher dans les plus anciennes parties de l'Avesta, livre sacré des Parses. A l'origine, elle ne paraît pas beaucoup s'écarter du monothéisme; mais bientôt elle enseigne ouvertement le dualisme : le monde visible est l'œuvre de deux principes, l'un bon, Ahura-Mazda, Ormuzd — l'autre mauvais, Anro-Mainyus, Ahriman. Le monde invisible se partage également en deux séries opposées, les génies soumis à Ormuzd, et les démons, mâles et femelles, aux ordres d'Ahriman.

La lutte se poursuit sans relâche entre les deux puissances ennemies; mais un jour viendra où le principe mauvais sera définitivement vaincu.

Les hommes, créatures d'Ormuzd, doivent s'attacher à sa loi sainte, combattre Ahriman et toute sa création. A ce prix les récompenses de la vie future leur sont assurées. Au contraire, s'ils sont infidèles, après cette vie les génies infernaux les entraîneront dans un lieu de ténèbres et de douleurs.

Voilà Zoroastre et son Mazdéisme d'après la science ; les reconnaîtrez-vous dans les pages suivantes ?

*
* *

« Quinze cents ans avant le Bouddha, dans un pays » plus voisin du nôtre, en Perse, un homme de génie, » Zoroastre, avait trouvé mieux encore » que le Bouddhisme, (1).

Ce début solennel nous prépare à d'importantes révélations. Et de fait, voici déjà loin de nous la pâle et maigre figure dont nous avons tout à l'heure entrevu les traits indécis, les contours presque insaisissables.

Désormais la question d'origine est tranchée : Zoroastre, nous assure-t-on, est Perse. Les savants réclament; l'Avesta lui-même proteste ; car son Zoroastre, ne parlant guère que de la Bactriane et des localités environnantes, semble regarder la Perse comme pays inconnu.

Bientôt, espérons-le, M. Courdaveaux nous fera connaître les considérants inattendus qui ont motivé son jugement sans appel.

(1) *Op. cit. p.* 39.

La question d'époque est résolue avec une égale facilité. Quinze cents ans avant le Bouddha, ce qui fait plus de vingt siècles avant J.-C. ! En effet, c'est la date qu'attribuaient à Zoroastre plusieurs manuels du temps jadis, bien bons, bien vieux, et bien oubliés (1).

Ils ajoutaient même qu'il fut jeté par Nemrod dans une fournaise ardente, qu'il en sortit sain et sauf, etc.

Nous sommes heureux de saluer en M. Courdaveaux un fidèle tenant de la bonne antiquité. Il pourrait cependant s'informer de temps à autre des opinions modernes.

Il serait alors beaucoup moins prodigue de siècles, il éviterait ces erreurs naïves qui font sourire, et il aurait peut-être quelque chance de rencontrer la véritable origine du Mazdéisme.

Du reste l'honorable professeur ne se sent que médiocrement à l'aise sur le terrain de l'histoire ; il a hâte de s'enfuir dans le domaine du dogme.

« Écoutez Zoroastre maintenant. Du Dieu absolument parfait il a fait sortir deux créatures premières, Ormuzd et Ahriman, le bien et le mal personnifiés, le Christ et Satan, si l'on veut. » p. 40.

Si nous l'entendons bien, l'Ormuzd du nouveau prophète est une *créature*, *sortie du Dieu parfait*.

Or tout différent est l'Ormuzd du Zoroastrisme. Ahura-Mazda est non pas une créature, mais le créateur en personne ; non pas un esprit secondaire, mais le dieu des dieux. Voici en effet comment il se définit lui-même :

(1) Quelques éranisants ont renouvelé cette opinion ; mais leurs arguments ne soutiennent pas l'examen. D'ailleurs ils ne placent à une époque aussi reculée qu'un Zoroastrisme rudimentaire, tandis que M. C. prétend l'y découvrir tel qu'on l'enseigna trente siècles plus tard !

« Je m'appelle Ahura le maître, je m'appelle Mazda le sage;

» Je m'appelle celui qui voit beaucoup, je m'appelle celui qui voit le plus... ;

» Je m'appelle celui qui connaît, je m'appelle celui qui connaît le mieux...;

» Je m'appelle celui qui abat, je m'appelle celui qui dompte tout.

» Je m'appelle le créateur universel ; je m'appelle celui qui possède toutes les splendeurs...

» Je m'appelle le constituteur parfait des êtres, le créateur supérieur à tous. » *Yesht I.*

Les Achéménides, dont notre savant orientaliste aurait pu lire les inscriptions — plusieurs ont été traduites en français, — les Achéménides ne connaissent non plus d'autre Dieu suprême qu'Ormuzd, pris par M. C. pour une créature. Lisez seulement ces deux lignes du grand roi Darius I :

« Le grand Ormuzd, qui est le plus grand de tous » les dieux, a établi roi Darius ; il lui a donné le sou- » verain pouvoir. Car Darius est roi par la faveur » d'Ormuzd. » *Persép. H.*

Quant à Ahriman, Anro-Mainyus, l'esprit mauvais, notre *Hakim* le connaît beaucoup mieux que ne le connaissent les éranisants eux-mêmes. Au dire de plusieurs, et ce ne sont pas les moins avisés, cet esprit mauvais ne serait qu'une simple abstraction dans les passages anciens de l'Avesta. Or c'est précisément dans ces fargards les plus antiques qu'il faut rechercher la vraie doctrine de Zoroastre.

Si nous disions à M. Courdaveaux : écrire sur ce qu'on ne connaît pas, c'est montrer un esprit d'outrecuidance intolérable ! Cette simple phrase ferait-elle de l'esprit d'outrecuidance une personne, un démon, un

djinn, un déva, comme il vous plaira de le nommer? Or, d'après plusieurs savants des plus distingués, les anciens Gathas ne parlent pas autrement de l'esprit impur Anro-Mainyus.

Poursuivons. Zoroastre « a fait de cette lutte » d'Ahriman et d'Ormuzd la vie du monde pendant » neuf mille ans, mais au bout de neuf mille ans » Ahriman, selon lui, sera vaincu et converti. » p. 40.

Décidément, on nous conduit de surprise en surprise; le sage perse, — puisqu'il est perse désormais, — ignore absolument tout ce qui passe sous son couvert dans les livres de M. Courdaveaux : jamais il n'a soupçonné cette période des neuf mille ans; moins encore cette prétendue conversion d'Ahriman.

On lit bien dans l'Avesta, au fargard XIX : « Zara- » thustra dit alors à Anromainyus : Ahriman, je tuerai » les créatures des dévas (démons mâles), je tuerai la » Naçus, je tuerai la Pairika (démons femelles). »

Mais pour découvrir dans ces versets ce qu'y voit M. Courdaveaux, il faut avoir des yeux perçants comme l'aiguillon de la Naçus; — ou plutôt n'avoir jamais fréquenté que la ténébreuse caverne où les dévas tiennent leur conseil.

Cependant n'exagérons pas ; il y a moyen d'arriver à une entente un peu plus cordiale.

Nous l'avouons, on rencontre au sujet d'Ahriman des idées et des prévisions analogues dans les compositions pehlevies de la fin des Sassanides. Parmi les traditions qui s'y trouvent consignées, plusieurs sont assez anciennes, au dire des savants; de là, à tout attribuer sans distinction à Zoroastre, le pas était glissant, et la méprise facile. Bref, l'estimable auteur, encore un peu novice dans les études éraniennes, aura pris le Bundéhesh, écrit en langue

huzvarèche ou pehlevie, pour l'Avesta, rédigé en zend ou vieux-bactrien. Restait bien, il est vrai, une petite différence de quelques milliers d'années ; mais le maître ne l'a pas vue ; les disciples la verront-ils ?

*
* *

Ce léger anachronisme termine agréablement ce consciencieux exposé du dogme; maintenant suivons notre guide sur le terrain de la morale ; là aussi nous attend sans doute une riche moisson de découvertes intéressantes.

M. Courdaveaux fait grand éloge de la morale Mazdéenne. Comme lui, nous aimons, nous respectons la morale de l'Avesta ; la raison humaine s'y révèle dans toute sa grandeur et, il faut bien l'ajouter, avec ses inévitables défaillances. « Charité et indulgence pour tous les hommes, » tel est le résumé qu'on nous en présente p. 41.

A dire vrai, il est plus que flatteur : une large moitié de l'Avesta aurait de la peine à entrer sous cette double rubrique, charité et indulgence.

Savez-vous, par exemple, quel sera le châtiment du criminel qui ose porter tout seul un mort à sa dernière demeure ? Car, d'après le Vendidad, il faut deux personnes pour porter un cadavre au *dakhma* (1).

Si quelqu'un se rend coupable de ce noir forfait, il faudra l'enfermer « à l'endroit le plus aride de cette » terre, et le plus dénué de plantes et d'arbres, où le » sol est le plus desséché, où viennent le plus rare- » ment les troupeaux, les bêtes de trait.. et l'homme

(1) Cimetière de genre particulier, où les cadavres ne sont pas enterrés, mais restent à découvert pour devenir la nourriture des oiseaux de proie et des bêtes sauvages.

» pur...; à trente pas du feu, à trente pas de l'eau...,
» à trois pas des hommes purs. Là, sur cette terre,
» les Mazdéens élèveront un mur qui l'enferme de
» tous côtés. Puis ils le pourvoiront d'aliments, ils le
» pourvoiront de vêtements, des plus communs et en
» aussi petit nombre que possible. Qu'il mange cette
» nourriture, qu'il se revête de ces habillements, jus-
» qu'à ce qu'il soit devenu vieux, débile, ou impuis-
» puissant. Lorsqu'il sera devenu vieux, débile ou
» impuissant, qu'alors avec force et promptitude et
» conformément à la loi, les Mazdéens... lui tranchent
» la tête, et qu'on abandonne son corps aux créa-
» tures voraces du Çpenta-Mainyus, aux oiseaux car-
» nivores, aux vautours. *Farg. III*, 44-71. »

Si telle est la « charité » de M. Courdaveaux « pour tous les hommes, » plaise à Ormuzd de nous en préserver à jamais!

Mais sans doute cette loi « d'indulgence » n'impose aux Mazdéens que des pratiques peu nombreuses, et d'accomplissement facile? — Rien n'est moins vrai encore.

Faisons silence sur ces fréquentes ablutions au gomez, liquide purificateur dont le nom résiste à toute traduction décente. Pour les grandes purifications — ce détail sera suffisant — l'Avesta prescrit d'amener sur le terrain « un bœuf vigoureux » afin d'avoir le gomez en abondance.

D'autres pratiques, pour être moins répugnantes, n'en sont pas moins ridicules.

Que pensera-t-on par exemple d'un singulier petit colloque entre Ormuzd et Zoroastre, auquel nous pourrions ajouter bien d'autres fargards de l'Avesta tout aussi intéressants?

« Zarathustra demanda à Ahura-Mazda : Ahura-

» Mazda, esprit très saint, créateur des êtres visibles, » être pur, par quelle faute mortelle l'homme favorise-» t-il le plus la puissance destructive des dévas? — » Ahura-Mazda répondit : C'est lorsque sur cette terre » visible, il met en ordre sa chevelure, il se coupe les » cheveux, il se taille les ongles et qu'il en laisse tomber » les débris dans la maison, pour le malheur des » hommes... C'est pourquoi, ô Zarathustra, sur cette » terre visible, soigne ta chevelure, coupe tes cheveux, » taille tes ongles; mais après, porte les débris à une » distance de dix pas des fidèles, à vingt pas du feu, » à trente pas de l'eau. Là tu creuseras trois trous » profonds d'un disti si la terre est dure, d'un vitasti si » elle est molle (mesures inconnues.) Jettes-y les » débris, puis prononce la prière victorieuse. Alors » forme trois, six ou neuf cercles autour de ces trous » et récite trois, six ou neuf fois l'Ahunavairyô (une » autre prière.) Sinon ces ongles deviendraient pour » les démons des lances, des glaives, des flèches, des » arcs, des pierres de fronde ! » *Farg. XVII.*

La loi Mazdéenne sera-t-elle plus indulgente pour l'autre vie? Suivant Zoroastre, continue notre savant auteur, les peines que subira l'âme en enfer « seront » purificatrices et non pas vengeresses seulement; elle » pourra s'amender sous leur action, et quand sonnera » l'heure marquée, celles d'entre elles qui se seront » suffisamment repenties pourront monter au ciel, tandis » que les autres resteront dans l'enfer... Mais tout n'y » sera pas encore dit pour elles, et un jour viendra, où, » purifiées enfin par la souffrance et le repentir que Dieu » leur enverra, toutes s'envoleront vers lui, pour former » autour de son trône le chœur universel des bienheu-» reux, à côté d'Ahriman pardonné lui aussi. » p. 42.

Pas d'enfer éternel, telle est donc la dernière affir-

mation de M. Courdaveaux. Malheureusement elle n'est guère plus vraie que toutes celles qui l'ont précédée. Dans la doctrine de Zoroastre l'enfer est éternel, comme dans le Qorân, comme dans l'Évangile. L'Avesta primitif connaît des péchés pour lesquels il n'y a de pardon ni en cette vie, ni en l'autre ; et ces péchés sont nombreux, n'en déplaise au nouveau Zoroastre :

« Si un Mazdéen jette sur un cadavre le plus petit » morceau d'étoffe, vivant il sera impur à jamais, mort » il n'aura point de part au monde céleste. Il sera » précipité dans le lieu destiné aux méchants, dans le » lieu où les ténèbres engendrent les ténèbres (c. à. d. » les ténèbres sans fin, les ténèbres éternelles) *Farg.* » *V*, 172-177.

« Les hommes qui ont mangé de la chair d'un homme » ou d'un chien mort sont impurs, ô saint Zarathustra !.. » ils sont désormais impurs pour toujours, pour l'éter- » nité.

« Les hommes qui souillent le feu ou l'eau par le » contact d'un cadavre immonde sont impurs pour » toujours, pour l'éternité. *Farg. VII*, 59-71.

« Si quelqu'un commet volontairement une faute » solitaire, pour cet acte il n'y a pas de pénitence, il » n'y a point de pardon, il n'y a point de purification (1).

« Créateur des mondes ! quel est celui qui est un » déva (démon) ? qui est un serviteur des dévas ? qui » est un vrai déva, complètement transformé en déva ; » et qui, déva pendant sa vie, reste à jamais déva après » la mort ? Ahura-Mazda répondit : c'est celui qui com- » met l'impureté contre nature, celui là est un vrai déva, » complètement transformé en déva pendant sa vie, et

(1) Toutefois la fréquence du cas fit recourir plus tard à quelques expédients ; mais la faute qui suit, a toujours été regardée par les Mazdéens comme un crime inexpiable.

» après la mort il reste déva à jamais. » *Farg. VIII*, » 77-106.

M. Courdaveaux ne poursuit pas plus avant son soi-disant exposé du Zoroastrisme : arrêtons-nous avec lui.

Que Zoroastre se console ! Son maladroit interprète n'a guère épargné davantage les dieux de l'Égypte, la loi de Manou, le Bouddhisme, la Bible. Qui plaindre, Moïse, Zoroastre et Bouddha, — ou bien le professeur Courdaveaux et ses dupes ?

Quand un enfant mal appris fait un trou dans la haie, et se glisse dans le jardin voisin, on le traite d'abord « avec charité et indulgence, » ainsi le veut la loi de Zoroastre.

Mais à la seconde équipée, on lui applique l'une de ces corrections un peu franches, qui ne s'oublient guère... et ne se décrivent pas davantage.

M. Courdaveaux a fait brèche dans la haie, le voilà pris sur un terrain où il est plus qu'étranger. Aujourd'hui, nous l'avons traité « avec charité et indulgence. »

Une seconde équipée lui attirerait la correction des jeunes récidivistes ; espérons qu'il nous évitera cette vilaine besogne.

OBSERVATOR.

LES
HONORAIRES DE MESSES

SECTION II

LES MESSES DE FONDATION

CHAPITRE PREMIER

Etablissement des messes de fondation

Nous ne voulons pas parler des formalités imposées par la loi civile pour l'établissement des messes de fondation, mais uniquement des régles *tracées* par le droit général de l'Église.

I. Toute personne qui, d'après le droit naturel et le droit divin, peut disposer de ses biens, est apte à faire une fondation de messes. Or, d'après le droit naturel, celui qui ne jouit pas de l'usage de la raison ne peut pas disposer de ses biens ; et, d'après le droit divin, il en est de même de celui dont la succession serait chargée de dettes égales ou supérieures à son avoir. La loi civile a établi en outre des incapacités par rapport aux donateurs, des réserves dans les biens et des formalités à suivre pour que la donation soit valide : ainsi les enfants sont incapables de donner par testament avant l'âge de seize ans, une réserve est faite sur les biens des parents en faveur des enfants et sur ceux des enfants en faveur des parents ; enfin,

il y a des lois prescrivant la forme des donations entre vifs ou des testaments, lesquelles étant violées, le tribunal civil prononce la nullité de l'acte. Une donation nulle devant la loi civile pour une des causes d'invalidité établies par cette même loi civile, est-elle valide au point de vue de la conscience ? L'opinion la plus probable se prononce pour l'affirmative et oblige les héritiers à exécuter la fondation. Elle permet cependant de laisser dans la bonne foi les héritiers qui s'y trouveraient, si l'on prévoyait qu'ils ne voulussent pas satisfaire à leur obligation.

II. Le premier devoir d'une église à laquelle une fondation est proposée, c'est d'examiner si les charges qui pèsent déjà sur elle lui permettent d'en accepter de nouvelles. Le décret d'Innocent XII contient une clause précise à ce sujet : il prescrit même de dresser un tableau des messes de fondation, qui sera exposé à la sacristie, et sur lequel on inscrira toutes les churges imposées à l'Église, avec une note indiquant qu'elle ne peut en accepter d'autres, si cela était nécessaire.

« Cumque hujusmodi absurda ex eo plerumque proveniant, quod onera missarum supra vires suscipiantur, caveant omnes et singuli Rectores, Superiores et Ministri quarumcumque, tum Secularium, tum Regularium Ecclesiarum, seu illarum capitula, ne onera, seu Missas, tum perpetuas, tum temporales, tum etiam manuales, quarum satisfactioni impares fuerint, quoquomodo suscipiant; utque idipsum, quoad fieri poterit, pateat, teneantur iidem conficere, semperque in loco magis patenti et obvio retinere tabellam onerum perpetuorum et temporalium litteris perspicuis et intelligibilibus descriptorum, quorum implemento, si moraliter, et intra præscriptum, sed breve tempus,

satisfacere non posse, seu illa duntaxat, et non ulteriora adimplere posse crediderint, seu credere debuerint, alias Missas, sive perpetuas, sive temporales, sive manuales, per se, vel interpositas personas quoquomodo recipere, seu acceptare omnino desistant, seu abstineant, et ulterius tali casu in eadem tabella similiter exprimant, sese propterea aliis missis acceptandis, et celebrandis impares esse. »

III. Le second devoir est de solliciter l'autorisation de l'Ordinaire, pour les églises séculières, et celle du provincial ou du général de l'ordre pour les églises des réguliers. Cette autorisation doit être donnée par écrit et gratuitement. Celui qui négligeait de la demander, outre la faute grave qu'il commettait, se voyait, par le décret d'Innocent XII, interdire *ipso facto* l'entrée de l'Église, s'il était séculier, et, s'il était régulier, déclaré déchu *ipso facto* de tous les offices qu'il avait à remplir, frappé d'une incapacité perpétuelle à en obtenir d'autres, et privé de voix active et passive. La constitution *Apostolicæ sedis* n'a pas renouvelé la peine de l'interdit, qui par conséquent peut être regardée comme abrogée ; mais elle n'en laisse pas moins subsister la défense, qui s'impose d'une manière grave, vu les termes dans lesquels elle est formulée :

« Ad hæc Sacra Congregatio quibusvis capitulis, collegiis, societatibus et congregationibus nec non omnibus et singulis ecclesiarum, ac piorum locorum, tam secularium quam regularium superioribus vel aliis ad quos pertinet, districte prohibet, ne in posterum onera perpetua suscipiant missarum celebrandarum, seculares quidem sine episcopi, vel ejus generalis vicarii, regulares vero sine generalis vel provincialis consensu, et licentia in scriptis et gratis concedenda ; alioquin secularis, qui hujus prohibitionis transgressor

exstiterit, ab ingressu Ecclesiæ interdictus sit eo ipso : regularis vero pœnam privationis omnium officiorum quæ tunc obtinebat, ac perpetuæ inhabilitatis ad alia de cætero obtinenda, vocisque activæ ac passivæ, absque alia declaratione incurrat. »

IV. L'évêque ou son vicaire général, pour les églises séculières, le général ou le provincial, pour les églises des réguliers, doivent, avant d'accorder la permission qui leur est demandée, faire une enquête sérieuse, afin de savoir si les revenus concédés répondent aux charges imposées, en tenant compte des coutumes locales, et si l'église ou le monastère peuvent acquitter les messes demandées. La négligence sur ce point pourrait facilement être taxée de faute grave :

« § 10 Episcopus vero, seu ejus vicarius, aut Generalis, vel Provincialis, ubi de licentia pro perpetuis oneribus fuerint requisiti, in singulis casibus diligenter inquirant, de singulis missarum celebrandarum obligationibus cuique ecclesiæ, monasterio, aut loco pio incumbentibus : nec antea assensum hujusmodi, aut licentiam præbeant, quam eis legitime constiterit, illius sacerdotes tam novo oneri suscipiendo, quam antiquis jam susceptis satisfacere posse, præcipuamque rationem habeant, ut redditus, qui ecclesiis et locis piis relinquuntur, omnino respondeant oneribus adjunctis secundum morem cujusvis civitatis vel provinciæ, intelligantque, si in re tanti momenti, desides aut negligentes fuerint, in novissimo die, se hujus prætermissi muneris rationem esse reddituros. »

Chapitre II.

De la gestion des fonds.

En règle générale, une église ne peut accepter une fondation qu'autant que cette fondation reposera sur des biens immeubles productifs ; si ce sont des biens meubles qui lui sont remis, on doit les employer à l'achat d'immeubles productifs, ou les rendre eux-mêmes productifs en les immobilisant : la mention expresse et individuelle des charges qui pèsent sur eux, doit être faite avec grand soin. La peine d'interdiction de l'entrée de l'église, encourue à dater du jour de l'acquisition réelle des biens, frappait autrefois tous ceux qui ne se soumettaient pas à ces prescriptions : elle n'a pas été renouvelée par la bulle *Apostolicæ sedis*.

Il y a défense formelle d'aliéner ces biens sans l'autorisation du Saint-Siège : quand l'aliénation est jugée utile au bien de l'église ou qu'elle est imposée par les circonstances, le Souverain Pontife ne refuse pas l'autorisation demandée, mais il y a obligation de replacer l'argent, produit de la vente, sur des immeubles, en suivant les règles que nous venons d'indiquer.

« § 6 Præterea, ne in ecclesiis, in quibus onera missarum in perpetum imposita sunt, sacerdotes in eis, ut par est, adimplendis eo tepidiores ac segniores reddantur, quod onera hujusmodi cum nulla, aut parva sint utilitate conjuncta ; statuit atque decernit, ut pecuniæ ac bona mobilia ecclesiis, capitulis, collegiis, hospitalibus, societatibus, congregationibus, monasteriis, conventibus, ac locis omnibus tam secularibus,

quam regularibus, atque illorum personis in futurum, simpliciter acquirenda cum onere perpetuo missarum celebrandarum ab iis, ad quos pertinet, sub pœna interdicti ab ingressu ecclesiæ ipso facto incurrenda, a die realis acquisitionis, statim deponi debeant penes Ædem Sacram, vel personam fide et facultatibus idoneam, ad effectum illa, seu illorum pretium quamprimum investiendi in bonis immobilibus fructiferis, cum expressa et individua mentione oneris, quod illis annexum reperitur.

§ 7 Ac si eadem bona immobilia auctoritate Apostolica deinceps alienari contigerit, eorumdem pretium sub eadem pœna, ut supra, deponi, atque in aliis bonis stabilibus itidem fructiferis cum ejusdem oneris repetitione atque annexione converti debeat. »

Le droit canon considère les évêques comme les administrateurs naturels des fondations : c'est à eux qu'il appartient de veiller à leur exécution, à la conservation et à l'administration des biens, enfin à l'accomplissement des charges. Le concile de Trente a renouvelé cette prescription déjà mentionnée dans le *Corpus juris :*

« Episcopi etiam tanquam Sedis Apostolicæ delegati, in casibus a jure concessis omnium piarum dispositionum tam in ultima voluntate quam inter vivos sint executores ; habeant jus visitandi hospitalia, collegia quæcumque ac confraternitates laicorum, etiam quas scholas, sive quocumque alio nomine vocant, (non tamen quæ sub regum immediata protectione sunt sine eorum licentia,) eleemosynas montis pietatis sive charitatis, et pia loca omnia quomodocumque nuncupentur, etiamsi prædictorum locorum cura ad laicos pertineat, atque eadem pia loca exemptionis privilegio sint munita ; ac omnia quæ ad Dei cultum, aut ani-

marum salutem, seu pauperes sustentandos instituta sunt, ipsa ex officio suo juxta sacrorum canonum statuta cognoscant et exsequantur, non obstante quâcumque consuetudine, etiam immemorabili, privilegio aut statuto (1). »

Fagnan, après avoir étudié tous les documents conclut : « Conclude igitur hæc omnia esse sub manu Episcopi, et ad illius dispositionem pertinere, non quidem ut ad Episcopum spectet dominium redditiuum... sed ut illorum redditus curet expendendos in usus ad quos sunt deputati (2). »

Le décret d'Innocent XII a précisé le devoir des évêques par rapport aux messes de fondation : ils doivent s'assurer de temps à autre, lorsqu'ils le jugeront convenable, de l'exécution des lois portées dans le décret :

« § 31 Memineriut igitur et satagant ordinarii ut a personis et in ecclesiis quoquo modo, etiam in vim decretorum concilii Tridentini sibi subjectis, Missæ ea, quâ par est, fide et diligentia celebrantur, et cuncta et singula decreta hujusmodi omnimodæ executioni demandentur, nedum justitiam requirentibus, seu instantibus reddentes, sed ex officio, tum in visitationibus tum in aliis actibus et modis, quos expedire et convenire toties quoties judicaverint, inquirentes, ne aliquid committatur, pervertatur, differatur, vel omittatur, quod his omnibus et singulis decretis adversetur. »

(1) Concile de Trente, Sess. 22, cap. VIII ; Cf. sess. 15, cap. VIII. On peut consulter aussi *Corp. jur. c.* 3, *de Relig. domibus ; c.* 3 *de Testam. ; c.* 6 *de Testam. ; c.* 17 *eod tit. ;* Clementin, de Religios. domibus, c. 2.

(2) *Comm. in citat. c.* 3 *de Relig. domibus, n.* 7.

Chapitre III.

Obligations résultant d'une fondation.

Ces obligations sont diverses et ressemblent, à peu de chose près, aux obligations résultant de l'acceptation d'un honoraire. Toutefois il y a quelques règles particulières aux messes fondées, dont nous allons dire un mot. Elles concernent l'obligation de dire la messe à l'intention du fondateur, de la dire à l'église, à l'autel et au jour fixés, de tenir un registre spécial pour y inscrire les messes acquittées. Enfin nous ajouterons quelques explications sur les honoraires de ces messes.

Art. 1er. — *Obligation d'acquitter la messe à l'intention du fondateur.*

Lorsque le fondateur a précisé l'intention pour laquelle il voulait faire offrir le sacrifice de la messe, le célébrant doit s'y conformer exactement. S'il n'a pas expressément demandé l'application de la messe à son intention, lui doit-on cette application? Assurément, à moins que, d'après certains indices, on ne puisse conjecturer sa volonté. Il est une règle du droit ainsi conçue : « Inspicimus in obscuris quod est verisimilius, vel quod plerumque fieri consuevit (1). » Or, il est tout à fait naturel que celui qui fait une fondation la fasse à son intention. Telle est la manière de juger de la S. Congrégation du Concile, ainsi qu'il résulte d'une décision du 9 avril 1870 (2).

Lorsque des messes de fondation ont été omises, il

(1) *Reg.* 45 *de Reg. juris in-6°.*
(2) *Act. S. Sedis*, t. V, p. 577.

y a obligation pour la personne ou l'église qui a touché les revenus, de les faire acquitter le plutôt possible. Quelquefois, mais rarement, et pour des raisons graves, le Saint-Siège accorde une condonation pour un certain nombre de messes omises ; mais on trouve généralement, dans les indults de ce genre, la clause suivante : *dummodo malitiose non omiserint*, de sorte que si l'omission a eu lieu de mauvaise foi, on peut difficilement obtenir une condonation (1).

Art. 2. *Obligation de célébrer dans l'église, à l'autel et au moment déterminés.*

1° Lorsqu'une fondation a été faite dans une église, il en résulte pour cette église un droit à administrer les biens et à faire acquitter les charges. Ce droit ne peut lui être ravi qu'avec l'autorisation du Saint-Siège. Quand des raisons graves le demandent et que ni l'église, ni les fidèles ne doivent en supporter quelque inconvénient, le Saint-Siège accorde facilement la translation demandée. « Quoties concurrit justa causa, ex. gr. necessitatis vel utilitatis, et nullum detrimentum, nullumque incommodum populus vel ecclesia capiat, in qua legata adimplentur, a S. Cong. Concilii translationem onerum et missarum indulgetur, uti videre est in Placentina Translationis et Commutationis onerum 21 junii 1794 et in Romana Translationis et Reductionis 8 martii 1806 (2). »

Si une église était détruite et que le service divin y fût interrompu tout-à-fait, l'évêque pourrait transférer à une autre église les droits et les charges des fondations faites dans l'église détruite. C'est ce qui nous

(1) Décret d'Innocent XII, § 25.
(2) Fol. de la S. Cong. décis. du 11 juin 1881.

semble résulter d'une décision du 22 décembre 1860, où la S. Congrégation a reconnu ce droit à l'évêque. Une fondation avait été faite dans la chapelle d'un monastère qui fut détruit à la fin du siècle dernier. Les descendants du fondateur, qui avaient gardé les biens, continuèrent à faire acquitter les messes par un chapelain nommé par eux, avec la liberté de les dire ou il voudrait. L'Ordinaire ayant désigné une église où le chapelain acquitterait les messes, celui-ci eut recours à la Sacrée Congrégation du Concile : « An et cujus arbitrio sit locus præscriptioni sedis pro celebratione missarum in casu ? — *Affirmative prudenti* arbitrio Ordinarii, de consensu tamen patronorum. »

Mais au droit des églises correspond un devoir, celui de faire acquitter dans l'église même, et à l'autel désigné, les messes de fondation. Célébrer ou faire célébrer ailleurs, souvent sans raison, ou sans dispense, quand le fondateur a eu une raison sérieuse d'indiquer telle église ou tel autel, constitue une faute grave. Nous disons *souvent* : car il n'y aurait que péché veniel à changer de temps en temps, par exemple une ou deux fois par mois ; *sans raison*, car il peut y avoir des causes qui exemptent de péché, comme si l'autel était exécré, ou s'il était occupé quand le célébrant quitte la sacristie ; *ou sans dispense* : avec une dispense on peut faire acquitter les messes de fondation dans une autre église. Mais qui peut donner la dispense ? Les auteurs et la Sacrée Congrégation du Concile sont en désaccord sur ce point. Saint Alphonse de Lignori rappelle qu'une opinion communément admise par les canonistes reconnaît aux évêques le droit de donner des dispenses sur ce point, *ex rationabili tamen causa ;* mais en même temps l fait remarquer qu'il y a dans Ferraris, V. *Capellania*

N. 14, plusieurs décisions de la S. Congrégation du Concile réservant au Saint-Siège le droit de dispenser. Outre ces décisions, la S. Congrégation à manifesté encore une fois sa pensée, le 18 février 1865, en accordant à l'évêque de Spire un indult pour sept ans, autorisant les curés des paroisses à faire acquitter ailleurs, dans certains cas, les messes de fondation (1).

Tous les auteurs admettent qu'il faut une cause moins importante pour changer seulement d'autel dans la même église, et que ce changement, même habituel, ne constituerait pas ordinairemeut une matière grave, à moins que le fondateur n'ait eu des raisons sérieuses de désigner cet autel. Et encore, dans ce cas, si les raisons disparaissent, le changement d'autel ne constituera qu'une faute vénielle ; il sera même sans péché, si l'autel auquel la messe est célébrée est également privilégié (2),

La S. Congrégation des Évêques et Réguliers suit les même principes que la S. Congrégation du Concile. Témoin le décret suivant : Un prêtre de l'institut des Ecoles Pies, à Bénévent, manquait d'intentions de messes. Les statuts de la congrégation lui défendent de célébrer dans une église étrangère. Dautre part il a besoin de la rétribution des messes pour certaines choses que la communauté ne prend pas à sa charge. Pour tout concilier, il pourrait avoir deux cents messes par an, dont cent seraient fournies par l'Eglise paroissiale de St Marc et les cent autres par l'église de Saint-Sauveur ; ces églises possèdent un excédant de messes qui oblige d'appeler les étrangers. Le recourant implore l'autorisation de célébrer dans son église

(1) *Analecta*, t. VIII, col. 2260.
(2) Ch. S. Alph. N. 329.

les messes attachées à d'autres églises et à des autels déterminés. La S. Congrégation a refusé. Rome, le 1er septembre 1846 (1).

2° Le fondateur peut déterminer le jour et l'heure pour l'acquit des messes, mais en se conformant aux rubriques générales de l'Eglise et aux règlements particuliers que peut faire l'évêque pour le bon ordre du service divin. Si une messe fondée tombe un jour où il n'est pas permis de dire une messe de la sorte, elle doit être renvoyée au premier jour libre. Il en est de même d'une messe imposée à un curé qui, seul prêtre dans la paroisse, doit célébrer un mariage ou une sépulture le jour où elle tombe.

Changer souvent et sans raison les jours assignés pour les messes de fondation constituerait une faute grave (2), mais n'obligerait pas à restitution.

Nous ajouterons quelques remarques :

a) Si la fondation exigeait une messe tous les vendredis de l'année, on ne serait pas obligé de suppléer celle du Vendredi Saint ; mais on devrait le faire si quelqu'un demandait la messe dix vendredis de suite et que dans le nombre se trouvât compris le Vendredi-Saint.

b) Si une fondation établit un certain nombre de messe par mois, sans que le fondateur se soit proposé autre chose que la gloire de Dieu et le salut de son âme, le prêtre pourra, pour la moindre raison anticiper et dire en un mois les messes qu'il aurait dites en deux. Il en serait autrement si en faisant ainsi on allait contre l'intention du fondateur,

c) Quand des messes sont affectées à certains jours

(1) *Analecta*, t. XVII, col. 696, N. 1820.
(2) S. Alph, N. 327.

dans une intention particulière, il ne faut pas changer ces jours. Si, par exemple, quelqu'un fondait une messe pour tous les samedis en l'honneur de la Sainte-Vierge, il faudrait s'en tenir aux jours déterminés (1).

ART. 3. — *Obligation de tenir un registre pour y inserire la célébration des messes acquittées.*

Outre le tableau où doivent être inscrites les messes de fondation, dont nous parlé ailleurs, il y a obligation pour les curés de tenir par eux-mêmes ou de faire tenir par d'autres, sauf à s'en faire rendre compte une fois par an, un registre sur lequel seront inscrites les messes de fondation et où l'on marquera la célébration. Des peines sévères, abrogées par la constitution *Apostolicæ Sedis*, avaient été décernées contre les les clercs chargés de la tenue du livre en question, s'ils manquaient à leur devoir, et contre le Supérieur qui n'aurait pas exigé régulièrement les comptes ou ou qui n'aurait pas veillé à ce que ses employés fussent fidèles à leurs fonctions .

« § 29. Quod si prædicti, ad quos cura tabellæ, capsæ et librorum præfatorum respective pertinet seu pertinere debet, suam operam præmissis, ut præfertur, minime navaverint, et superiores tum Sæcularium tum regularium Ecclesiarum rationem prædictam non exegerint, seu non invigilaverint, quod præfati qui in curam tabellarum et librorum incumbunt, suo muneri, ut præfertur, satisfaciant, in singulis respective casibus sæculares pœnam suspensionis incurrant, Regulares vero voce activa, passiva, ac gradibus et officiis quæ obtinent, ipso facto ; et absque alia declarationeprivati sint

(1) *Solutions théologiques et liturgiques touchant le Saint-Sacrifice de la messe, p.* 85-86.

et intelligantur, necnon ad hujusmodi gradus et officia obtinenda similiter inhabilitentur et inhabilitati sint et intelligantur. » (1)

ART. 4. — *Des honoraires des messes de fondation.*

Nous n'étudierons la question qu'à un point de vue particulier. Le curé de la paroisse qui ne célèbre pas par lui-même les messes de fondation, peut-il retenir la partie de l'honoraire supérieure à la taxe des messes ordinaires ? En parlant de ces dernières, nous avons dit que, pour retenir une partie de l'honoraire, quand il est supérieure à la taxe, il fallait un titre extrinsèque à la célébration de la messe. Or, ce titre existe pour certaines messes de fondation et il n'existe pas pour d'autres. Nous avons, pour nous guider dans l'étude de cette difficile question, deux décisions de la Sacrée Congrégation du Concile, données le même jour, avec des solutions différentes, parce que les cas l'étaient aussi.

L'archevêque de Munich faisait remarquer que, dans son diocèse, les fondations étaient considérées par le gouvernement et par l'autorité ecclésiastique comme partie intégrante du bénéfice paroissial. La Sacrée Congrégation répondit : « Attento quod eleemosynæ missarum de quibus in precibus, pro parte locum teneant congruæ parochialis, licitum esse parocho, si per se satisfacere non possit, Missas alteri sacerdoti committere, attributa eleemosyna ordinaria loci, sive pro missis lectis sive cantatis. » 25 juillet 1874. Nous avons expliqué ailleurs ces mots *sive pro misis lectis sive cantatis.*

(1) Décret d'Innocent XII, §29.

L'archevêque de Cologne obtint une réponse toute différente, le même jour, parce que les messes de fondation n'étaient pas considérées comme faisant partie de la dotation curiale Quels sont les moyens de reconnaître si un titre extrinsèque permet de conserver une partie de l'honoraire? Nous laissons à de plus érudits le soin de trancher ce point aussi délicat qu'obscur.

Chapitre IV

Des commutations, réductions et suppression des messes de fondation.

Art. I. — *Des commutations.*

C'est une règle admise par tous les canonistes, que les dernières volontés des défunts doivent être strictement exécutées, et qu'il n'est pas permis de les changer, même pour faire mieux. On rencontre à chaque instant dans leurs ouvrages des axiomes comme ceux-ci : « Defunctorum voluntates sancte religioseque ex præscripto sacrorum canonum et potissimum Concilii Tridentini custodiendæ sunt. » — « Fundatorum piorum voluntas tanquam suprema lex est servanda. » — « Traditum est in jure testatoris voluntatem ad unguem esse servandam, atque ad instar legis habendam esse. »

Toutefois, on doit reconnaître au Souverain-Pontife le pouvoir de déroger quelquefois aux dernières volonté des défunts, pourvu qu'il y ait une cause sérieuse. Or, une des causes qu'on allègue le plus ordinairement pour obtenir une commutation, c'est la grande pauvreté des proches parents du défunt : cette cause se trouve mentionné dans le décret de Gratien : « Quicumque fidelium devotione propria de facultatibus suis

Ecclesiæ aliquid contulerint, si forte ipsi aut filii eorum reducti fuerint ad inopiam, ab eadem ecclesia suffragium vitæ pro temporis usu percipiant. »

Les Évêques n'ont aucun pouvoir pour procéder à une commutation : le décret d'Innocent XII le leur défend, (§ 2).

Art. II. — *Des réductions.*

1° La réduction des messes de fondation est permise quand les revenus ne sont plus en rapport avec les charges. Mais qui peut faire cette réduction ? Le décret d'innocent XII en réserve la faculté au Souverain-Pontife seul :

§ 2. Ac primo districte prohibet, atque interdicit, ne episcopi in diœcesana synodo, aut generales in capitulis generalibus, vel alias quoquomodo, reducant onera ulla missarum celebrandarum, aut post idem concilium imposita, aut in limine fundationis, sed pro his omnibus reducendis aut moderandis vel commutandis ad Apostolicam Sedem recurratur, quæ, re diligenter perspecta, id statuet quod magis in Domino expedire arbitrabitur : alioquin reductiones, moderationes et commutationes hujusmodi, si quas contra hujus prohibitionis formam fieri contigerit, omnino nullas atque inanes decernit. »

... « § 22. Etsi legatum sit adeo tenue, nihilominus pro reductione oneris, ut supra, impositi ab iis ad quos pertinet, Sedem Apostolicam esse adeundam, quæ, absque ulla impensa, id statuet, quod magis in Domino e re esse judicaverit. Verumtamen si in ipsa beneficii erectione expresse cautum fuerit, ut liceat episcopo injunctum onus reducere ac moderari, legem hanc fun-

dationis quam decreta hac de re edita non sustulerunt esse validam et observandam. »

L'évêque ne peut donc procéder à la réduction des messes que dans le cas où cette faculté lui serait reconnue par la fondation même. Malgré les paroles très précises du décret précité, quelques auteurs ont voulu reconnaître à l'évêque le droit de procéder, en certains cas du moins, à des réductions. S'il s'agit, disent-ils, d'une fondation dont les revenus sont restés les mêmes, mais dont les honoraires fixés autrefois ne sont plus aujourd'hui en rapport avec la taxe diocésaine, il faut nécessairement recourir au souverain-Pontife ; mais s'il s'agit d'une fondation dont les revenus ont diminué, l'évêque pourrait diminuer les charges à proportion des revenus : ce ne serait pas une réduction proprement dite, mais une déclaration que les obligations ont cessé proportionnellement aux pertes. Saint Alphonse, parlant de cette opinion, dit : « *An autem hæc opinio sit probabilis, judicio sapientiorum remitto* (1). »

2° Comment procéder aux réductions nécessaires ? « Generalis et constans S. Cong. Conc. praxis et observantia est, imminutis redditibus, missas juxta ratam fructuum reducendas esse ad rationem eleemosynæ manualis (2). »

Les réductions sont donc faites en prenant pour base le tarif établi en synode ou par la coutume, mais on ne doit pas laisser de côté les autres charges qui pourraient avoir été annexées à la célébration des messes (3).

(1) N. 331 Dub. 2.

(2) *Folium* de la S. C. Conc. 11 juin 1881. *Translationis et reductionis missarum.*

(3) S. C. C. 27 juillet 1807. Act. S. S. t. III, p. 376.

Art. III. — *Des suppressions.*

1° Lorsque les fonds affectés à une fondation viennent à se perdre, ou qu'ils demeurent improductifs sans qu'il y ait de la faute des administrateurs, l'obligation de célébrer les messes cesse par là même, sans qu'il y ait besoin d'aucune déclaration. Tel est l'enseignement de tous les canonistes. La charge de célébrer les messes repose, en effet, sur le legs qui a été fait et qui en est le fondement; or, ce fondement disparaissant, l'obligation disparaît aussi. D'ailleurs telle est l'intention de l'Église qui accepte la gestion des biens qui lui sont confiés dans ce but : elle remplit les fonctions d'administrateur plutôt que celles de propriétaire. Aussi est-il d'une souveraine importance d'observer la règle tracée par les souverains Potifes, qui exige que les fonds affectés à chaque fondation soient séparés, et qu'on n'en change pas la nature, sans garder soigneusement la note des charges qui pèsent sur eux.

Nous avons dit : *sans qu'il y ait de ta faute des administrateurs ;* parce que si les biens sont perdus par la négligence des administrateurs, ceux-ci sont responsables selon le degré de la négligence.

2° Peut-on prescrire contre une fondation, de telle sorte que la négligence dans l'accomplissement des charges, soit, après un temps suffisant, une raison pour en être dispensé? Quelques auteurs ont enseigné qu'une prescription de trente ans, et un plus grand nombre, qu'une prescription de cent ans était suffisante pour éteindre les obligations provenant d'une fondation; mais l'opinion beaucoup plus commune et plus probable, que la S. Congrégation du Concile a consacrée nombre de fois, est qu'on ne peut pas prescrire contre

une fondation, et que, même après cent ans d'interruption dans l'exécution des charges, si les biens affectés à la fondation sont toujours productifs de revenus, il y a obligation d'acquitter ces charges. Nous pouvons citer une décision de ce genre, du 20 décembre 1879 (1), qui déclare toujours existante une fondation dont les messes n'avaient pas été dites depuis cent dix ans. Les principales raisons invoquées par les défenseurs de cette opinion, c'est que les biens laissés par les défunts, qui ne peuvent faire opposition à la prescription, sont assimilés aux biens des mineurs, contre lesquels on ne peut prescrire, et aussi, que la prescription a été introduite par la loi comme une punition de la négligence à sauvegarder ses droits ; mais, dans le cas, il n'y a pu y avoir aucune négligence.

(1) Act. S. Sedis, t. XIII, p. 220.

SAINT FRANÇOIS DE SALES

Directeur des Intelligences

—

Panégyrique prononcée à la Fête de Saint François de Sales

le 29 janvier 1885,

par M. l'abbé Jh Variot, professeur de la Faculté des Lettres de Lille.

Messieurs,

Selon Bossuet, saint François de Sales fut un Précurseur ; je viens, à mon tour, vous dire qu'il a été une lumière, une flamme !

La tâche est ardue. Dans les solennités des années précédentes, le sujet a pour ainsi dire été épuisé ; il n'est pas une région de cette belle âme qui n'ait été visitée : on a découvert à vos yeux la vigueur de son esprit, la délicatesse de son cœur, cette volonté si ferme, si irrésistible, cette intelligence pénétrante et persuasive, cette parole plus douce qu'une composition de parfums, mais, ce qui est d'un prix incomparable, sa foi vivante et radieuse, sa charité large qui se dilatait de plus en plus.

Néanmoins, j'entreprends d'explorer plus avant cette âme généreuse, et de vous présenter aujourd'hui, en saint François de Sales, quelque chose de plus que le professeur des jeunes gens, le directeur même des

intelligences. En recueillant les indications éparses dans une volumineuse correspondance, en les complétant par la relation d'une si parfaite exactitude de son neveu Charles-Auguste de Sales, j'ai été frappé de deux idées qui se correspondent : le célèbre évêque de Genève s'est laissé diriger d'abord, pour avoir ensuite le droit de diriger les autres. Il est donc un maître autorisé dans le gouvernement des esprits, parce qu'il a été lui-même un disciple plein d'ouverture et de docilité.

Si je m'applique à saint François de Sales lorsqu'il forme sa propre intelligence ou dirige celles des autres, je ne m'interdis pas quelques échappées de vue sur le directeur de conscience ; car, l'âme de l'homme est un tout qu'on ne peut diviser à sa guise, l'esprit n'est pas une faculté abstraite qu'on doive étudier dans une complète indépendance des autres facultés humaines.

Mais le point précis sur lequel je désire insister, c'est que l'intelligence du glorieux docteur a puisé dans une préparation bien ordonnée, les trésors de direction intellectuelle qu'il a prodigués ensuite d'une main si libérale.

J'essaierai, pour le fond des idées, de m'inspirer fidèlement d'un guide si sûr; j'adopterai même, s'il se peut, non le charme de son langage, qui est inimitable, mais du moins la diction simple à laquelle il attachait tant de prix.

Dans l'oraison funèbre du duc de Mercœur, et pour rendre plus de révérence au prince qu'il célèbre, saint François de Sales annonce un discours d'une pauvre parure. Il veut imiter les peuples du nouveau monde qui envoient à leur roi des délégués d'une mise peu éclatante, afin de témoigner par là de leur

petitesse en présence de la Majesté Royale. Humble délégué auprès du patron de notre Faculté des Lettres, je m'empare de cette excuse, à bien plus juste titre que saint François de Sales lui même. A défaut d'autres ressources pour le louer dignement, la simplicité sera du moins le meilleur hommage que je puisse offrir à cette intelligence lumineuse qui rayonne jusqu'à nous.

I

Les moralistes ont sondé l'âme des jeunes gens ; ils en ont soulevé les replis, pour pénétrer les retraites cachées. Il y a en elle la partie supérieure et l'autre. La première est comme un quartier calme et silencieux, loin du tumulte et des fantômes ; il n'est pas le plus habité dans la saison de la jeunesse ; la seconde ressemble à un faubourg bruyant, populeux et souvent encombré.

C'est dans ce faubourg, qu'au premier éveil de la vie qui monte aux lèvres, on entend des cris des clameurs, des colères, puis des rires, des chants, des explosions de joie, suivies le plus souvent de sanglots et de gémissements, d'aveux pleins de confusion. Ces impressions soudaines et tumultueuses naissent, se dissipent et se renouvellent comme dans un cercle sans fin. L'esprit avide et inquiet se laisse attirer et séduire par les agitations du dehors : il ne s'apaise quelques instants que pour analyser à loisir les images reçues, les agrandir jusqu'à l'exagération, leur créer des rapports étranges avec les objets. L'âme qui s'abandonne à ces divertissements, qui s'isole dans ses rêves et se complait dans ses fantaisies, est une proie désignée à tous les périls, si elle ne rencontre un

guide habile qui la ramène au donjon, où l'on se recueille, où l'on juge, où l'on prie. Ce guide, c'est un ange visible.

Les anges nous apparaissent ici-bas de plus d'une manière. Vous souvenez-vous du jeune Tobie et de son mystérieux compagnon, lorsque tous deux, fatigués d'un long voyage, vont prendre un bain dans les eaux du Tigre ? Le jeune Tobie n'est sauvé que parce qu'il a su appeler du secours ! Vous rappelez-vous aussi l'ange qui intervient en faveur des trois adolescents jetés dans la fournaise ? Il leur fait sentir le vent frais, la rosée bienfaisante qui les préserve de l'atteinte des flammes !

Saint François de Sales eut aussi son ange visible, M. Déage, qui donnait du secours, qui rafraîchissait le cœur, et qui était enclin à la réprimande. Son cher disciple ne s'en est jamais plaint ; la mort seule a pu rompre leur vie familière et intime. Les pouvoirs du précepteur étaient d'ailleurs très étendus ; il gardait la bourse et n'en desserrait pas les cordons à la légère ; il était de tous les voyages, de Paris, de Rome, de Padoue et de Venise, des séjours d'étude et des excursions d'agrément. M. Déage a la gloire d'avoir formé le cœur de l'apôtre, l'intelligence du docteur qui fut le plus grand évêque de son siècle. C'est sous l'œil de ce gouverneur, qui avait la tête bien faite, mais dont l'humeur était un peu brusque, presque chagrine, que saint François de Sales travaille à la formation de son esprit.

Qu'il est désolant, Messieurs, le spectacle offert par nombre de jeunes gens qui s'imaginent que l'esprit est un instrument assez puissant pour n'avoir pas besoin d'être garanti et affilé à chaque instant, qui nourrissent le fol espoir que l'intelligence puisse voir clair

toujours et ne s'obscurcir jamais, si le cœur n'est pas établi et entretenu dans la paix ! Notre jeune étudiant n'a pas l'imprudence de se jeter avidement sur toutes les connaissances, avec un appétit inconsidéré. Sa première étude est de chercher la paix.

Il prend la vie par le bon biais ; il sent la nécessité de l'ordre dans son monde intérieur. La pacification de l'âme n'est-elle pas une sainte marchandise qu'on se procure au prix des plus grands efforts ?

Le voilà à l'œuvre. Il est l'ami de tous et familier à peu. Sa sensibilité très vive est d'abord disciplinée ; il calme ce sang chaud et bouillant, semblable à un vin fumeux ; il se soumet aux souffrances, qui sont les matériaux de la Jérusalem céleste, aux piqûres inévitables dans la mêlée qui bourdonne, aux calomnies, « ces filles illégitimes » qui sollicitent le respect humain. Un cœur qui s'échappe, réduirait vite le jugement à l'esclavage.

Le jugement « c'est la partie rare ici-bas; » il l'asseoit dans la prudence et l'accoutume « à quitter les armes à la vérité. »

Enfin, la volonté ne peut trouver la suite que dans la prière, qui endort les impressions les plus rebelles et les plus agitées ; pour prévenir ses inconstances, il la lie par la chasteté, et met la plus fragile des facultés sous la plus belle des gardes.

A première vue, cette préparation paraît effrayante, et peut-être allons nous dire : Mais si l'on doit tout ce temps au traitement moral, aux exercices pieux, quelles heures seront donc laissées aux travaux de l'esprit ? Saint François de Sales a-t-il pu suffire à cette besogne ? Comment ses études allaient-elles ?

Elles allaient très bien. Grâce à sa sollicitude pour adoucir une verte jeunesse, pour réprimer les écarts

d'une imagination qui s'évapore, il se trouve en possession d'un esprit libre, qui atteint les choses de l'intelligence et les saisit avec fermeté. Il y a plusieurs étages dans les sciences, et l'esprit n'en peut tenter les ascensions que par degré, pour descendre ensuite et recommencer encore les chemins déjà parcourus. Le jeune élève de Paris, de Padoue, économe de son temps, rachète les minutes, suivant le mot de l'Apôtre, et sait établir une gradation dans le développement de ses connaissances et les apprécier suivant leur valeur.

L'étude des Saintes Ecritures, des Pères et de la théologie sont à la première place, et c'est justice. Ce n'est pas à lui qu'il est nécessaire de recommander la théologie scolastique ; saint Thomas et saint Bonaventure sont ses auteurs de chevet, et quels maîtres n'a-t-il pas rencontrés pour lui donner, de *la Somme*, un commentaire plein de suc et de moëlle, une explication friande et agréable ! Mais la théologie morale, celle qui « forme, dirige et soutient la conscience, » était l'objet de sa méditation assidue.

Avec cette munition de fortes pensées, aménagée sur les hauteurs, il est prêt à descendre dans notre arène et à s'attaquer aux connaissances plus terrestres. Car tel est le bienfait de notre science catholique, Messieurs, que l'intelligence cherche d'abord un appui, comme un point de repère, dans les conclusions décisives de la théologie sur Dieu, sur l'âme humaine, sur la vie, afin d'aborder ensuite, en toute sécurité, les autres études, pour les apprécier, les soumettre au triage et n'en retenir enfin que ce qui peut étendre l'esprit et devenir l'auxiliaire de la science définitive qui nous éclaire sur nos destinées et nous apprend à les conquérir !

Saint François de Sales aiguise sa raison et l'affine dans la discussion des problèmes philosophiques; il écarte les voiles de la jurisprudence, d'abord pour se mettre en garde contre les évasions de la procédure, mais surtout pour découvrir les assises de l'équité naturelle et l'origine des lois qui servent de contre-forts aux institutions civiles et religieuses. Les mathématiques l'attirent aussi, non pas qu'il se propose de devenir un ingénieur, un astronome, un naturaliste, mais il leur demande le secret de l'analyse, la force, la rectitude de l'esprit, qui, une fois acquise, devient un instrument de précision pour les autres connaissances.

Ce n'est pas assez du fonds d'idées et « des choses qui surmontent; » une culture plus générale et littéraire doit les mettre en œuvre et les déployer; l'esprit ne peut agir sur les autres intelligences, enlever les imaginations, que s'il est familiarisé avec un parler succulent et nerveux. Saint François de Sales ne néglige donc rien de ce qui peut donner à sa parole l'attrait de la diction et de la persuasion; il cultive l'éloquence, qui émeut, la poésie, cette chose légère, qui est ailée, disaient les anciens.

Comment se fait-il qu'à peine arrivé à Paris, après ses courses apostoliques du Chablais, tout de suite célèbre dans la chapelle du Louvre, il ait excité l'enthousiasme, l'admiration, des grandes dames de la Cour, d'une princesse de Mercœur, de la première duchesse de Longueville, et qu'il ait été estimé, goûté par Henri IV, à qui on ne refusera pas l'esprit vif et éminemment français? Le secret de cette faveur est en partie dans cet art de l'éloquence, qu'il a pratiqué dès sa première jeunesse ; il fréquentait les meilleurs modèles, il composait. Car, pour acquérir la facilité

d'élocution, pour s'exprimer d'un train égal et rapide, ne faut-il pas beaucoup écrire et écrire encore ?

De même, lorsque nous suivons, dans ses œuvres, cette pensée sans effort, limpide, aux allusions pleines de sourires, ornée d'images si souvent empruntées aux fleurs, au miel, aux abeilles des montagnes, riche de comparaisons qui reposent l'esprit du lecteur ou qui élargissent les idées, comment ne pas sentir que cette âme déjà ouverte par le spectacle d'une nature pittoresque, s'est habituée, dans le commerce des poètes, aux perspectives enchantées que le tour gracieux de l'expression relève encore ? C'est bien sa doctrine : les discours resserrés dans les lois des vers ont le pouvoir de pénétrer les cœurs et d'assujettir la mémoire. Mais il ajoute : « Que Dieu veuille pardonner aux poètes l'abus qu'ils ont fait de leur érudition ! » — A la suite de l'éloge, le correctif nécessaire ; car il y a une poésie téméraire et malsaine.

Après cette esquisse des études et de la formation intellectuelle de saint François de Sales, n'allez pas croire que l'illustre disciple n'ait eu le dessein que d'entasser des connaissances encyclopédiques. Il se garde bien d'accabler son intelligence sous le poids d'une érudition insatiable, qui gêne l'esprit et le prive de la clarté et de l'aisance. Ce qu'il cherche par dessus tout, c'est d'apprendre à apprendre, c'est de se faire une idée juste des méthodes, de comparer leurs fins diverses, leurs ressources, leurs moyens d'investigation. Quelle excellente pédagogie est la sienne ! qu'elle est recommandable, surtout dans une époque comme la nôtre, qui s'égare dans la confusion ! Il sait qu'on ne procède pas dans les sciences comme dans les lettres, que les questions morales ne peuvent se résoudre comme des chiffres, que la théologie a une sanction

qui est sacrée, que la philosophie fait sans doute une large place à la liberté de l'esprit, mais qu'il serait outrageant pour la raison humaine d'en faire une insurgée en présence de la révélation, de l'affranchir de ce qui est bon, de ce qui est beau, de ce qui est vrai ! Le soin qu'il apportait à pénétrer le génie des méthodes lui était surtout inspiré eu vue de la mission qu'il aurait à remplir plus tard, auprès des âmes et des intelligences, lesquelles réclament une direction.

Messieurs, vous qui vous préparez à une mission semblable, dans une série d'études qui n'en finissent pas, et qui fatiguent à la longue l'esprit et le corps : qu'une pensée vous soutienne, qu'elle soit votre lumière, votre ressort parmi tant de pénibles travaux. Un jour viendra où les esprits les plus divers imploreront votre assistance ; ils accourront auprès de vous, pour démêler leurs idées, pour fixer leur attrait et se frayer une route, une carrière. A ce moment, quel ne sera pas votre bonheur d'être à même de calmer le trouble et l'anxiété des autres, de pouvoir passer le flambeau à ceux qui vous suivent !

Avec quelques connaissances pêle-mêle dans l'esprit, sans lien, sans cohésion, nous ne pourrions rien dire de clair ; il nous serait impossible de faire le jour dans des intelligences troublées, encore moins de les persuader, de les entraîner.

Je m'aperçois que durant cette formation intellectuelle, je vous ai peu parlé de M. Déage. Cependant il veille, soyez en sûrs. C'est lui qui tire les conclusions pratiques après les cours, qui assiste à la rédaction des notes et à la préparation des soutenances ; il résume les vues et montre leur enchaînement. De plus, il est l'éternel « repreneur, » comme le disait agréablement saint François de Sales. On le vit bien

durant une traversée sur l'Adriatique, de Cattolica à Venise.

Les deux voyageurs s'étaient embarqués pour Venise, par une brise de mer un peu forte ; on pouvait cependant tenir sur le pont du navire. Les passagers admiraient les côtes, les villas étagées sur le rivage, mais d'une façon plus attentive, un sanctuaire célèbre érigé en l'honneur de la Vierge Marie. C'était un lieu de rendez-vous pour les marins échappés au naufrage. Saint François de Sales écoutait avidement les détails sur Notre-Dame, à qui il s'était voué, avec une affection filiale, dans l'église de Saint-Etienne des Grès. Pendant qu'il se penche, pour mieux suivre le récit, une violente rafale, un mouvement précipité dans les cordages, enlève son chapeau à larges bords, comme en portaient les fils de famille. L'accident n'est pas extraordinaire et le dommage était facilement réparable.

Il ne fut pas si facilement réparé. M. Déage, qui veillait à la bourse et qui n'entendait pas se départir du rôle de précepteur vis-à-vis d'un élève qui n'avait pas moins de vingt-cinq ans, fit entendre des reproches assez vifs ; il annonça que, pour punir l'imprudence, on n'achèterait pas d'autre chapeau avant d'aborder à Venise.

Le nouveau docteur de l'Université de Padoue fut d'une humilité qui nous étonne. A toutes les escales du navire, on le vit descendre à terre, l'épée au côté et la tête abritée de la plus modeste coiffure. Il s'exposait sans amertume à la risée des passants, qui n'en revenaient pas de rencontrer un jeune gentilhomme dans un si pitoyable équipage !

Avec nos idées promptes à la critique, nous trouvons la leçon sévère ; il vaut mieux admirer la sou-

mission sublime de saint François de Sales. Tout est assoupli en lui, volonté, jugement, intelligence; il était obéissant, et, selon le mot de l'Ecriture, il était prêt « à entonner le chant de victoire, » à devenir pour les autres, *une lumière ardente*.

II.

Une manie bizarre est de vogue chez nos contemporains ; ils rapprochent obstinément le sacré et le profane. L'histoire des religions, pour eux, n'est que le développement d'une mythologie, la même en sa substance, mais variée en ses aspects ; les prêtres de tous les cultes ne sont aussi que des acteurs du même lignage.

Cette manie devient une machine de guerre, à l'aide de laquelle ils ont la prétention d'assigner au christianisme des origines naturelles et humaines. Une fois embarqués dans ce système, ils ne reculent devant aucune audace, ils accumulent des idées ingénieuses sur des anachronismes et se plaisent à répéter qu'un Bossuet, un Bourdaloue, un Fénelon n'ont été directeurs des consciences et des esprits, qu'en prenant langue chez les sages de l'antiquité païenne ! saint François de Sales n'échappe pas à leur témérité ; ils en font un revenant de ces temps lointains !

Une pareille assimilation serait puérile, si elle n'était perfide. Les directeurs chrétiens sont des enfants de l'Église ; on ne peut cependant pas les dépouiller des qualités surnaturelles qui autorisent leur mission. Ce sont des hommes de Dieu, chargés d'une céleste ambassade ; ils ne remplissent la magistrature des âmes et des intelligences qu'en se fondant sur l'humilité

et la prière, deux vertus dont le paganisme n'a pas entendu parler.

Aussi Bossuet n'a-t-il pas manqué de répudier l'héritage de la sagesse antique : « Laissez votre Sénèque, « dit-il, avec ses superbes opinions... O maximes, « vraiment pompeuses, ô insensibilité affectée, ô fausse « et imaginaire sagesse, qui croit être forte parce « qu'elle est dure, généreuse parce qu'elle est enflée ! « Ces philosophes voulaient s'occuper à contempler « leurs belles idées, à se contenter de leurs beaux et « agréables raisonnements, à se former de leur fan- « taisie une image de vertu, de laquelle ils faisaient « leur idole ! »

Saint François de Sales n'appartient pas à ce sacerdoce de rhéteurs, à cette école de songes creux ; il n'est n'est pas en quête des déclamations et des chimères. Les conseils affables qu'il donne avec tant de suavité, les écrits de polémique qu'il compose, l'œuvre d'enseignement qu'il fonde, révèlent en lui l'homme habitué à vivre de la vie de Dieu et à tout faire converger vers l'action catholique.

Voici les avis particuliers qu'il adresse aux élèves d'une jeunesse toute vive. Avec quelle expérience il suggère les précautions ! Comme il signale les périls avec discernement ! Quelle n'est pas sa compétence, lorsqu'il déclare que les conquêtes de la science doivent être entreprises de haute lutte !

L'occupation capitale du cœur et de l'intelligence, c'est la prière. « Ah ! dit-il à un jeune homme, je vous conjure de demander à genoux le secours de Notre-Seigneur, avant de sortir de votre logis. » Pourquoi cette insistance sinon parce qu'il faut chanter les chansons de Sion sur la terre de Babylone, parceque, dès la première heure du jour, on doit mettre un frein

aux appétits désordonnés, qui pourraient entamer l'intelligence et la volonté ? Pendant le cours de la journée, l'esprit n'a toute sa liberté d'allure, que si, dès le matin, il est régénéré et retrempé dans le secours divin.

Et puis, n'est-ce pas la prière qui impose silence aux appâts trompeurs qui voudraient nous charmer ? La présomption si emportée dans ses désirs, mais si habile à se déguiser sous le visage de la retenue, s'attache constamment à notre âme, comme « le gui » aux grands arbres ; l'inquiétude toujours errante ferait vite de nous des esprits malades, avec les frissons de la fièvre, aussi mobiles que les nuages fugitifs, qui traversent le ciel, se reforment en tourbillons et sont encore poussés plus loin par les vents contraires. Ces hésitations infinies peuvent aller jusqu'à briser notre élan, à éteindre nos voix, comme il arrive à ces musiciens, « qui s'enrouent à force de s'évertuer pour répéter un motet. »

Dans l'acquisition de la science elle-même, les périls sont grands et les lectures surtout cachent des embûches et tendent un tissu de pièges et d'artifices. La lecture est nécessaire sans doute pour pratiquer les grandes âmes, pour polir et « limer » l'esprit à celui d'autrui, mais non celle qui distille le venin et qui peut inoculer un poison mortel.

Du temps du saint évêque de Genève, on vantait un livre écrit avec la verve gauloise, mais dont les peintures ne peuvent devenir un discours. Saint François de Sales, si doux, si mesuré dans son langage, d'une si parfaite aménité pour toutes les faiblesses humaines, ne se contient pas en présence de l'écrivain qui pervertit ; l'épithète est sanglante, il traite ce moine d'infâme, et qualifie de même les romanciers sacrilèges

qui corrompent la source des mœurs et se permettent un badinage criminel autour des maximes de la foi.

Lorsque l'infamie se mêle à la verve gauloise, elles sont à proscrire toutes deux.

Cette flétrissure infligée par un juge si autorisé est pour nous un précieux enseignement. Chez les modernes, comme chez les anciens, nous risquons parfois de nous heurter à des infamies. Il faut alors tourner les pages et traverser, le regard au ciel, ces sortes de musées et d'amphithéâtres. Les images reçues, ou dont l'âme se laisse envahir, ne sont pas si facilement expulsées ! Ne vaudrait-il pas mieux condamner sa vie aux offices les plus serviles, même à tourner la meule, plutôt que de s'exposer à ce qui gâte l'esprit et empoisonne le cœur, sous le prétexte d'éducation libérale ?

Les dangers une fois écartés, c'est le moment de mettre toutes voiles au vent. Il ne faut pas imaginer l'étude sérieuse comme une promenade sur les côtes, n'y apporter que des goûts d'amateur « pour pilloter la science et ne la loger qu'au bout des lèvres ; » c'est un voyage au long cours, avec une manœuvre de tous les instants ; il faut attacher les connaissances à l'âme avec les mots qui en sont le corps et les pensées qui en sont l'esprit. Les plus grands efforts doivent être tentés sans effroi. La science est un océan ; les perles sont dans les profondeurs ; il faut plonger résolûment pour mettre la main sur ces trésors inestimables.

L'apologiste avait connu ce pénible labeur, et dans la controverse il a su montrer, avec ses richesses acquises, la souplesse que possédait son esprit à se mouvoir dans les questions historiques.

Vers la fin du XVIe siècle, à l'issue des Quarante-Heures, une croix de bois fut restaurée dans un faubourg de Genève. Cet acte réparateur ne plût pas

aux Calvinistes établis dans la ville comme dans une forteresse ; ils dépêchèrent un de leurs ministres, un de leurs « traiteurs » pour attaquer le culte de la Sainte-Croix. Saint François de Sales fut chargé de donner la réplique au pamphlet du ministre, il écrivit en quatre livres le traité *de l'Étendard de la Sainte-Croix,* un modèle d'érudition sobre et de dalectique pressée pour enseigner la vérité, « même à l'esprit des bonnes gens. »

Si l'ouvrage de Saint François de Sales pouvait être oublié, les adversaires de l'Eglise se chargeraient de nous le remettre en mémoire. Pardonnez-moi si je parais me mettre en scène, mais je voudrais bien vous faire part d'une impression personnelle.

Ces jours derniers, comme je lisais l'*Étendard de la Sainte-Croix*, j'avais l'esprit préoccupé de la thèse d'un historien contemporain qui vient de s'élever contre l'apparition de la croix à Constantin, dans une œuvre considérable, connue sous le nom d'*Histoire des Romains*. Il m'avait d'abord semblé que, selon une habitude qui menace de devenir française, le nouveau biographe de Constantin s'était borné à copier sournoisement les assertions téméraires de quelque écrivain allemand. J'ai été détrompé. En rapprochant sur le point précis de l'apparition de 312, les placards injurieux du ministre calviniste, des mauvais propos de l'auteur de l'*Histoire des Romains*, je n'eus pas de peine à m'apercevoir que les arguments « scientifiques » dont on fait aujourd'hui un pompeux étalage, n'étaient qu'un plagiat presque textuel du « traiteur » de Genève ! C'est ainsi, Messieurs, que des hommes qui nous accusent de nous *cristalliser* dans les traditions historiques de l'Eglise, en sont encore pour leur propre compte, et dans le choix de leur traits empoi-

sonnés, à la ferronnerie de la Réforme ! Dans leur pensée misérable, tout ce qui fait tort à Dieu, ils le prônent au nom de l'émancipation et de l'honneur de l'esprit humain !

Notre honneur à nous et notre liberté d'enfants de Dieu est de conserver avec un soin jaloux l'héritage catholique, de nous exercer à la manœuvre savante des armes bien trempées que nos docteurs nous mettent en main, afin d'accepter sans crainte le défi qu'on ne cesse de nous porter sur la question des origines chrétiennes.

Saint François de Sales s'est montré un écrivain plein de verve dans la polémique : il n'y a pas épuisé sa fécondité. Car quelle puissance d'organisation ne fut pas la sienne ? Son nom est attaché à de grandes œuvres vous me feriez un reproche, si je ne disais quelques mots de la petite université qu'il eut la gloire de fonder.

En 1607, l'Académie Florimontane fut établie à Annecy. Les portes en furent ouvertes à la jeunesse studieuse qui a besoin d'occuper ses loisirs, pour ne pas céder aux tentations du dehors. Les hommes déjà mûrs y eurent aussi un facile accès. L'enseignement public n'est-il pas un moyen d'émulation, et comme la condition de tout progrès scientifique et littéraire ? La mode était partout aux académies mondaines, aux sociétés polies ; mais celle d'Annecy fut la fille de l'Eglise : la gloire de Dieu et le bien public étaient les fins proposées. Dans l'Académie Florimontane, les esprits cultivés exprimaient le suc des fleurs de la montagne ; elle avait dans ses armes, un oranger en fleur et sa devise était « des fruits immortels. »

A ce nom, à cet emblême, à cette devise, vous avez deviné la pensée gracieuse de Saint François de Sales.

C'est lui qui avait aussi rédigé les statuts, en langue latine, dans le dialecte d'airain des lois des *douze Tables*, avec les formes impératives familières au Droit Romain. A vingt ans de distance, c'était comme un ressouvenir des formules étudiées à l'Université de Padoue. Permettez que j'en détache trois articles qui intéressent les Académies et les Universités catholiques. J'essaie de lutter avec mon texte.

Voici la part des lecteurs — Leur enseignement sera méthodique, étendu, serré, qu'ils soient infatigables — *conantor*.

Voici la part des élèves : — Leur devoir est d'apporter au cours attention, réflexion, empressement — *conferunto*.

Enfin, il y a un article pour le petit quart qui suit le cours, c'est le quart d'heure des éclaircissements — que les élèves interrogent — *interroganto*.

Lecteurs et auditeurs, élèves, et professeurs, réunis en famille, avec le concours de visages amis et sympathiques, sous la présidence du chef de cette Université qui veille pour nous et qui nous dirige, sous le regard de Dieu qui nous encourage, nous venons tous saluer le Docteur de nos âmes, le Directeur de nos intelligences. Ses instructions pédagogiques si autorisées, si vénérables, si saintes, nous les conserverons comme un bouquet de fleurs des montagnes, à la senteur douce et pénétrante, au parfum odorant.

Pendant la Sainte Liturgie, où il aimait à unir pieusement sa prière à celle de la Victime toujours exaucée, n'oublions pas de recourir à l'intercession de notre glorieux Patron ; sa faveur, mesurée à ses mérites, est grande dans le Ciel.

Dans les derniers jours de sa vie, alors que, sollicité, absorbé par les œuvres, il n'avait plus le temps

d'ouvrir « ses pauvres livres, » sa pensée se reportait vers la France et l'Italie, le théâtre de ses luttes et de ses premières études, et n'eût été sa modestie, qui ne lui permit jamais de se voir en beau, avec quel calme, avec quelle confiance n'aurait-il pas embrassé la carrière parcourue ?

Au lendemain de la Réforme, et dans l'une des provinces les plus saccagées par l'esprit de tempête, Saint François de Sales avait paru — comme autrefois l'intrépide Néhémias, revenant de nuit, pour réédifier les tours et les citadelles de Jérusalem détruite. Son âme avait brillé comme une lumière vive, son cœur avait rechauffé comme la flamme !

Quelle existence consumée dans l'ardeur du bien ! Quelles étapes fournies par ce soldat de Dieu et de l'Eglise ! Il offre les prémices de son apostolat dans les montagnes du Chalais, à travers des pics hérissés de neige ; on s'empresse à sa parole, à Notre Dame de Paris, et dans la chapelle du roi à Fontainebleau ; les domestiques de la foi, il les fortifie et les console : les égarés et les dévoyés, il les éclaire, les ramène, et jusque dans l'âme des sectaires les plus farouches, il a le secret de laisser un terrible aiguillon ; de concert avec une noble française de l'ancien duché de Bourgogne, il fonde l'ordre de la Visitation Sainte-Marie ; son cœur inépuisable est ouvert aux faibles qu'on abandonne, aux affligés dans le trouble qui cherchent et demandent leur chemin ; à tous les sommets de la vie, il resplendit ; son éclat, sa douce chaleur descend de proche en proche pour envelopper enfin les plus humbles infortunes ! L'Eglise l'a mis sur ses autels, comme l'une des plus belles âmes qui aient lui sur le monde !

D'une voix suppliante, nous prions donc saint

François de Sales, notre Patron, notre Défenseur, qu'il nous aide à demeurer debout parmi tant de secousses et d'ébranlements, qu'il nous obtienne le courage de braver les conspirations qui fermentent, d'affronter les conjurés qui ont résolu d'éteindre la lumière et d'étouffer la flamme !

Les découragés s'en vont répétant qu'il n'y a plus qu'à s'entourer la tête d'un voile, qu'à marcher à l'aveugle vers un inconnu sans limite et sans issue. Cette parole n'est pas chrétienne ; elle ne peut être la nôtre.

En face des artisans de discorde qui sapent les bases de toutes les œuvres catholiques, qui se rient de nos efforts, se jouent de nos espérances, nous défendrons nos deux patries, celle d'en haut qui nous attend, celle d'ici-bas où nous passons. Les défendre toutes deux, préserver et instruire les enfants de toutes deux, c'est pour cela que nous sommes. Maudits, nous bénirons ! Qu'avons-nous à craindre ? Les destinées de l'Eglise sont les nôtres.

De cette Eglise divine, un des plus grands orateurs de ce siècle a dit : Contre ceux qui la calommient, qui « l'enchaînent ou qui la trahissent, l'Eglise catholique « a depuis dix-huit siècles, une victoire et une ven- « geance assurées. Sa vengeance est de prier pour eux, et sa victoire est de leur survivre ! »

LITURGIE

RÈGLES SUR LA NATURE DE L'OFFICE QUE DOIT RÉCITER UN CLERC TENU AU BRÉVIAIRE

DEUXIÈME ARTICLE

En terminant le premier article publié sur ce sujet, on mettait en parallèle les dernières dispositions prises par le saint Siège au sujet des rubriques du Bréviaire et les travaux de la commission nommée par Benoît XIV. On ajoutait que pour s'éclairer sur les motifs de ces mesures, il était nécessaire de faire quelques observations, d'où l'on pourra conclure quelle est la meilleure manière d'user des privilèges qu'on veut bien accorder.

I.

Il faut remarquer tout d'abord que les dispenses accordées par le saint Siège n'ont pas pour cause le choix d'une pratique meilleure en soi. On accorde des dispenses qui ont pour résultat l'autorisation d'une pratique moins parfaite : telles sont les dispenses du jeûne et de l'abstinence à certains jours, dispenses qui vont toujours en croissant. Il y a cinquante ans, on gardait l'abstinence tous les samedis de l'année, sauf quelques uns dans plusieurs diocèses, et pendant le carême tout entier. Aux jours de jeûne, on ne prenait absolument aucune nourriture avant midi : les personnes malades seules étaient dispensées d'observer ces lois, et même quelques personnes chrétiennes

subissaient avec résignation la dureté de certains ecclésiastiques qui semblaient ne pas vouloir accepter les règles données par les moralistes sur les motifs qui dispensent de l'observation de la loi (1). On était alors enclin à la sévérité, à tort il est vrai. Mais il est vrai aussi que le jeûne et l'abstinence ont leur mérite et leurs effets spirituels. « Quid enim, dit s. Léon (Serm. « 2 *de jejun.*), potest efficacius esse jejunio, cujus « observantia appropinquamus Deo, et resistentes « diabolo, vitia blanda superamus? Semper enim vir- « tuti cibus jejunium fuit. De abstinentia denique pro- « deunt castæ cogitationes, rationabiles voluntates, « salubriora consilia, et per voluntarias afflictiones caro « concupiscentiis moritur, virtutibus spiritus innovatur. » Malgré cela, on a cru devoir accorder aujourd'hui des dispenses très étendues. Si le jeûne et l'abstinence ont leur importance, la solennité des fêtes en a encore une plus grande. Les souverains Pontifes ont cependant jugé à propos de dispenser les fidèles de l'observation d'un certain nombre de fêtes par l'assistance au saint Sacrifice de la Messe et la cessation du travail. On a appliqué cette dispense à certaines fêtes des plus importantes dont on a remis la solennité au dimanche. L'Eglise a eu ses raisons pour instituer ces jeûnes, ces abstinences et ces fêtes ; elle a aussi eu ses raisons pour en dispenser, malgré l'excellence de ces œuvres considérées en elles-mêmes. Ces œuvres pouvaient être acceptées dans un temps, et à d'autres époques, le maintien de ces prescriptions présente des inconvénients graves.

(1) On ne se doute pas jusqu'à quels excès se portait ainsi la sévérité de certains ecclésiastiques. Nous avons connu un fervent chrétien, père de famille, obligé de passer une partie de sa vie en voyage, non pas en chemin de fer, car il n'en existait pas alors, ni en voiture, car les routes n'étaient pas carrossables, mais à pied ou à cheval, dans des chemins difficiles, par mauvais temps, ne pouvant savoir à quelle heure il pourrait prendre son repas, prévoyant même ne pouvoir le prendre avant une heure avancée dans l'après-midi et ne trouver que des aliments peu substantiels et mal préparés. Jamais son confesseur ne l'avait dispensé du jeûne.

Mais il demeure hors de doute qu'en accomplissant ces œuvres, on fait non seulement une bonne action, mais encore on entre dans l'esprit de l'église. Si l'on ne peut pas engager les fidèles à observer les jeûnes et les abstinences dont on est aujourd'hui dispensé, il est facile de les exhorter à assister à la Messe aux jours de fête dont on vient de parler ; il sera toujours louable de célébrer en ces jours la grand'Messe et les vêpres, comme le dimanche, si l'on a lieu d'espérer que les fidèles viendront y assister.

II.

On pourrait, ce semble, appliquer aux principes énoncés dans le travail de la commission nommée par Benoît XIV pour la réforme du calendrier ce qui vient d'être dit au sujet des lois du jeûne et de l'abstinence, et des fêtes autrefois chomées. Si nous ouvrons les livres composés par les anciens auteurs, nous y trouvons cette doctrine, qu'il ne faut pas trop multiplier l'office des saints, et que cet office doit être moins fréquent que l'office férial. Merati, rapportant l'opinion de plusieurs autres auteurs, commentant le texte de Gavantus où il est dit qu'avant Nicolas III, qui fit prendre le Bréviaire des Franciscains, il y avait très peu de fêtes de saints, s'exprime comme il suit, en renvoyant à une autre partie de son savant ouvrage. « Hoc loco dicitur tempore præfati Pontificis multa « sanctorum officia, et quidem plena, nempe novem « lectionum in Breviario Romano inserta fuisse ; man- « davit enim idem Pontifex ut adhiberentur tantum « Breviaria Fratrum minorum... ; indeque omnes libri « Romæ de divinis officiis fuere novi, et Francis- « cani, contra quos... Radulphus... acriter invehitur, « quod plures sanctos in calendario invexerint quam « antea, cum tali præjudicio psalterii, ut hanc multi- « plicitatem festorum etiam abusum detestandum idem « Radulphus appellare non dubitet. Guyetus quoque

« (l. I, c. I, q. 19) approbare nescit festorum prurigi-
« nem, quæ multorum e clero tam sæcularium quam
« regularium animos ita pervasit, ut nihil plus optent,
« nihil fere vehementius ambiant, quam abactis procul
« omnium feriarum officiis, continuis ac prope quoti-
« dianis festis indulgere, opinantes sibi et religioni
« magnum augmentum, et ecclesiæ suæ vel ordini
« splendorem accidisse, si corrogatis undique, oppor-
« tune, importune sanctis, confertum et coagmentatum
« atque superfluens calendarium proprium compe-
« gerint, quod profecto a prisco et legitimo Ecclesiæ
« sensu alienum est. Quoad priscum Ecclesiæ sensum
« sufficit percurrere antiqua calendaria, in quibus
« profecto raræ inveniuntur festivitates sanctorum ; et
« hinc est, quod citatus Radulphus, præmissa compa-
« ratione feriarum sex pro una dominica et discipu-
« lorum septuaginta duo pro duodecim Apostolis, sic
« concludit : *sicut ergo pauci sunt dies dominici, et*
« *multæ feriæ, ac pauci Apostoli, et multi discipuli,*
« *ita paucæ debent esse festivitates, et multæ feriæ*
« *etc...* Et paucis interjectis prosequitur, dicens : *Si*
« *bene computes et ordines, non erunt tot festivitates*
« *in anno, sicut dominici dies, quia servi non debent*
« *esse supra eorum Dominum, nec discipuli supra*
« *Magistrum.* »

L'auteur fait allusion à ce qu'il dit ailleurs (prop. 17) :
« Feriale officium Domini officium est, quod a quo-
« cumque servo non debet obrui. » Gavantus dit encore que le saint Siège accorde le rit semidouble aux saints spécialement honorés dans les églises particulières, si l'on n'en possède pas des reliques insignes, afin de ne pas exclure l'office du dimanche (t. II, Ses. III, c. III, n. 4.) « De sanctis locorum consuevit S. Sedes
« Apostolica in iis locis, ubi neque reliquiæ insignes
« extant, concedere officium semiduplex, ne Dominicæ
« officium, quod est Domini, impediatur. » Il cite une bulle de Clément VIII du 19 juin 1601, où ce motif est positivement exprimé.

Telle est la raison pour laquelle Gerson, chancelier de Paris, consulté par le Chapitre de Chartres sur le

jour auquel on pourrait célébrer la fête de S. Joseph, les engagea à choisir le jeudi de la troisième semaine de l'avent. Comme on le voit dans le calendrier présenté par la commission nommée par Benoît XIV, on ne faisait aucune fête pendant le carême, et en fixant cette fête à ce jour, on conservait l'office férial et la Messe correspondante aux jours des quatre-temps. « Qui modus, dit Gerson, placet admodum, quia faci-« lis, nec turbativus in aliquo, vel impeditivus ordi-« narii servitii de adventu. » Merati fait remarquer à ce sujet toute la dévotion qu'on avait alors pour l'office férial. (*Ibid*). « Hinc apparet quanta esset priscis tem-« poribus officii ferialis reverentia, quantaque aversio « ab illius decoctione, cui tam multi hodie liberali ni-« mis impensoque studio favent. » C'est d'après cette tradition que, dans les liturgies françaises, d'ailleurs illégitimes, on ne célébrait pendant le Carême d'autres fêtes que celles de S. Mathias, de S. Joseph, de l'Annonciation et des Sept-Douleurs, et dans plusieurs diocèses, la fête de S. Mathieu était fixée au jeudi de la semaine des quatre-temps de septembre, et celle de S. Thomas au jeudi de la semaine des quatre-temps de décembre.

Après les paroles citées plus haut, Merati continue. « Quod autem hæc festorum multiplicatio sit etiam « aliena a legitima Ecclesiæ mente, hoc elucet ex no-« tabili detrimento, quod infertur officio de tempore : « adeo enim ingens est festorum coacervatio, quam « aliqui promovent, ut vix locus ullus, aut certe exi-« guus admodum feriis supersit, cum et dominicæ « plurimæ supprimantur. Ad præcavendum hoc in-« conveniens, emmanarunt tum summorum Pontificum « Constitutiones, tum S. C. R. decreta. » Il cite alors la bulle *Pastoralis officii* de Grégoire XIII, dans laquelle le Pontife défend aux églises d'Espagne d'introduire un trop grand nombre de fêtes : « Imprimis decla-« randum se offert ex quo magna oriri poterit confusio, « ut scilicet officium majoris partis feriarum anni omitte-« retur, et ordo Breviarii subverteretur. » Telle est, ajoute Merati, la raison du décret cité p. 161, en vertu

duquel il n'est pas permis d'ajouter une seule fête au calendrier sans un indult Apostolique.

Cavalieri parle comme Merati, et signale huit inconvénients principaux résultant de l'insertion d'un trop grand nombre de fêtes dans le calendrier (t. I, c. VI, n. 1-9). *Le premier* est la suppression de l'office férial, pour les raisons données ci-dessus. *Le deuxième* est l'omission de la récitation du psautier dans la semaine. « Integram, dit le savant liturgiste, « singulis hebdomadis psalterii recitationem, quæ « officii præcipua et maxime pars est, multiplicatio « festorum interdicit, ac prohibet penitus, quinimo ne « semel quidem toto anno præfati psalterii recitationem « locum habere multoties evenit. » *Le troisième* est la suppression de l'office du dimanche, qui, comme on l'a dit plus haut, a été longtemps un obstacle à la concession du rit double pour un certain nombre de fêtes. « Officium dominicarum plurimarum vel fere « omnium supprimitur ob frequentem festorum du- « plicium occurrentiam. » L'auteur renvoie alors à une autre partie de son ouvrage où il expose l'importance liturgique de l'office du dimanche. *Le quatrième* est l'omission des vigiles, des fêtes simples et des octaves. « Festorum simplicium ac vigiliarum usus omnis vel « fere omnis extinguitur, iis ut plurimum ad comme- « morationem redactis. Quin et paris quoque jacturæ « incurrunt octavæ. Parumne tibi videtur duas tresve « species ex uno genere sic aboleri ? *Le cinquième* est la suppression des féries du carême, pendant lesquelles, comme on l'a dit ci-dessus. on ne faisait aucune ou presque aucune fête, et celles de l'avent, où l'on en célébrait seulement un petit nombre, tellement qu'on supprime les octaves depuis le 17 décembre jusqu'à Noël et pendant tout le carême. « E medio tollitur offi- « cium feriarum sacrosanctæ quadragesimæ, quo « tempore ex decreto concilii Laodicensis nulla olim « natalitia Martyrum celebrarentur ; quem ritum « Ecclesia Ambrosiana etiam nunc strictissime obser- « vat ; Romana vero nonnulla quidem festa, sed pauca « admittit eo tempore, a quo in recognitione Breviarii

« octavæ etiam fuerunt exclusæ. Tempore item adven-
« tus, quod totum occupatum veniret, rariora sunt in-
« dicta festa, quo bene affectus erga proximum Re-
« demptorem animus minus interrumpatur, et licet ab
« eo expulsæ non fuerint octavæ, excogitatum tamen
« extitit easdem eo tempore penitus interdicere, et a
die 17 decembris inhibitæ fuere. » *Le sixième* est l'omission des leçons et des répons de la sainte Écriture et des Messes des dimanches : *Le septième* est la suppression de l'office de la sainte Vierge le samedi, et du petit office. *Le huitième* enfin est l'omission de l'office des morts, des psaumes pénitentiaux et des psaumes graduels là où on les récite encore.

Après ces observations, les auteurs que nous venons de citer font leurs réserves, ne voulant rien exagérer. Leur intention est de rappeler les principes liturgiques, et il est indubitable qu'aujourd'hui il est nécessaire de s'en instruire.

III

Avec l'ordre d'idées dans lequel nous vivons aujourd'hui, on n'accepterait pas volontiers la réforme dans le sens de la commission nommée par Benoît XIV. Au contraire, les souverains Pontifes se sont vus dans l'obligation de faire pour le calendrier liturgique des concessions analogues à celles qui ont été faites pour le jeûne, l'abstinence et la célébration des fêtes. On n'a pas pu se faire illusion sur le motif pour lequel un grand nombre d'églises ont sollicité des privilèges. Il faut croire que le bien des âmes résultera de la dévotion à la passion de N. S., stimulée par les sept fêtes qui, ajoutées au vendredi saint et à la fête des sept douleurs, font une neuvaine en l'honneur de ce grand mystère, mais a-t-on pensé à cette neuvaine plutôt qu'à la suppression de plusieurs offices fériaux ? Nous avons aussi lieu d'espérer, en disant avec S. Bernard *De Maria nunquam satis*, que les fêtes fixées aux dimanches où l'on a plus fréquemment l'occasion de

faire l'office du temps augmenteront en nous la dévotion à Marie, quoique peut-être les fêtes de la Circoncision et de l'immaculée Conception, venant à leur temps, eûssent été suffisantes, sans qu'il fût à propos de supprimer l'office du dimanche pour célébrer la maternité divine et la pureté de notre sainte Mère. Les souverains Pontifes ayant jugé à propos de faire ces concessions et de permettre de donner le rite double à presque tous les saints, nous ne doutons pas que leur protection ne nous obtienne la grace d'imiter leurs vertus. Mais il n'en est pas moins vrai que nous arrivons à cette perturbation signalée par les anciens auteurs. Elle a pris de telles proportions, qu'il a fallu prendre des mesures : les jours de l'année ne suffisaient plus pour placer les fêtes, et comme nous le savons, le souverain Pontife a jugé qu'il y avait lieu de modifier les règles liturgiques sur la translation des fêtes. Cette mesure arrive à un premier résultat, qui ne diffère pas beaucoup de l'état de choses existant auparavant. Dans un certain nombre de diocèses, il fallait nécessairement réduire plusieurs fêtes du rit semi-double ou même du rit double au rit simple, et souvent les mêmes fêtes étaient ainsi supprimées ; la même chose a lieu aujourd'hui, et les fêtes ainsi simplifiées varient davantage d'une année à l'autre. Un second résultat est de nous rappeler à l'esprit de l'Église et de nous faire réciter un peu plus souvent l'office du temps. C'est ainsi qu'en agissant avec indulgence vis-à-vis de la faiblesse des hommes, on peut dans une certaine mesure rentrer dans la voie qu'on n'aurait pas voulu quitter.

IV.

Le succès n'a cependant pas été complet. Par suite des mesures prises relativement aux translations, on a entendu de tous côtés des plaintes au sujet du retour à l'office férial, tellement que la S. C. des rites, relatant ces plaintes, affirme qu'elles se portent sur ce

point, en se servant de cette expression : *onus officiorum ferialium*. C'est la reproduction de la réclamation des Chanoines d'Astorga, et peut-être est-il venu à la pensée de quelques personnes de présenter cette même observation, qu'on ne connaît plus les rubriques des offices à trois leçons. On ne leur fera pas l'injure de les considérer comme incapables de les apprendre. Mais il a fallu, encore ici, user d'indulgence. On aurait pu tempérer ce qui semblait si onéreux en étendant à l'univers entier la concession faite à un certain nombre d'églises de réciter l'office votif du saint Sacrement le jeudi et celui de l'immaculée Conception le samedi, aux jours où l'office est férial, en dehors des féries privilégiées. Cette concession, assez ancienne, ne touche que partiellement à l'office férial, et ne porte pas atteinte à la dévotion à la sainte Vierge en retranchant son office le samedi ; de plus, ces deux jours sont les seuls où la substitution d'un office votif à l'office férial apporte une diminution de longueur, comme il est facile de s'en convaincre. Mais cette mesure ne pourrait suffire pour satisfaire les personnes qui ne veulent pas de l'office férial, qui craignent de passer quelques minutes de plus à le dire, et auxquelles on ne persuadera jamais qu'il n'est pas beaucoup plus long, quand même on aurait compté les pages. Après le décret qui supprime les translations des fêtes du rit double-mineur, la grande préoccupation des esprits était de chercher à obtenir de nouvelles fêtes, toujours pour éviter l'office du temps, à la suppression duquel il faut dire aujourd'hui plus que jamais avec Merati : « multi hodie liberali nimis impensoque studio favent. » La sacrée Congrégation des rites, dans sa sagesse, a trouvé un moyen de conserver l'office du temps tout en donnant satisfaction à ces préjugés. Elle a accordé un office votif pour chaque jour de la semaine, qui peut, à volonté, être récité à la place de l'office férial, non seulement dans les temps ordinaires, mais encore à un grand nombre de féries privilégiées.

Nous ne cherchons pas à examiner la question de savoir s'il est préférable de réciter l'office férial aux

jours où il est permis de dire un autre office. Mettant en dehors les deux offices dont nous venons de parler, à savoir celui du saint Sacrement et de l'immaculée Conception dans les temps ordinaires, il paraît hors de doute que l'office férial est plus excellent et plus conforme aux traditions liturgiques. A Rome, on semble nous le faire sentir en ne mentionnant pas l'office votif dans l'*Ordo*. On a inséré en tête de l'*Ordo* le décret qui autorise la récitation de ces offices ; mais dans le corps du livre il n'en est nullement question : on indique l'office férial ou de la fête simple occurrente.

Quant à la question du temps qui doit être consacré à la récitation de l'office, même pour les ecclésiastiques employés dans un ministère très actif, la différence entre l'office férial et l'office votif n'est pas tellement grande qu'elle mérite d'être prise en considération pour des personnes réglées comme un Prêtre doit l'être. L'office dominical est le plus long : pour réciter les matines et les laudes, il faut un temps égal à celui qui est nécessaire pour réciter le même office à la suite des vêpres et des complies, à l'office festival ; or, s'il fallait, un jour en passant, réciter deux fois les vêpres et les complies, on ne pourrait pas regarder cette obligation comme très onéreuse. Ajoutons que s'il y avait cinq petites heures au lieu de quatre, au lieu du psaume *Confitemini*, du symbole *Quicumque* et des prières qui se disent le dimanche à prime, il n'y aurait pas non plus un motif de se plaindre si amèrement. Quant aux autres jours, la différence est beaucoup moindre. On sait depuis longtemps comment ont été désignées, sous ce rapport, les différentes féries de la semaine : *feria secunda, secanda ; feria tertia, trita ; feria quarta, curta ; feria quinta, quanta ! feria sexta, secta ; sabbato, sine termino*. Quelques uns disent *sabbato, oh !* et *Dominica, ah !* La S. C. des rites a concédé pour le lundi l'office des saints Anges, dans lequel on trouve des psaumes assez longs pour que cet office ne diffère pas beaucoup en longueur celui de la férie du lundi, qualifiée de *secanda*. L'office des SS. Apôtres, accordé pour le mardi, est aussi long

que celui de la férie du mardi. L'office de S. Joseph ne présente pas de différence appréciable avec celui de la férie du mercredi, et l'office de la Passion n'est pas plus court que celui de la férie du vendredi. Nous ne parlons pas du jeudi et du samedi ; observons seulement qu'on réciterait l'office ferial, ces deux jours, pendant le temps qu'on emploierait à dire l'office à neuf leçons en répétant une seconde fois les laudes. L'office férial du samedi est le plus long ; mais la beauté des psaumes qui le composent, et celle du cantique *Audite cœli quæ loquor*, qui ne paraît long qu'à la vue des colonnes où il est écrit, remplissent l'âme d'amour et de reconnaissance envers Dieu. Il n'est aucun ecclésiastique qui ne soit tenu à prendre les moyens de conserver dans son âme les fruits de ses ordinations et de méditer fréquemment ces paroles de S. Paul à Timothée (I Tim. IV, 14) : « Noli negligere « gratiam quæ in te est, quæ data est tibi per prophe- « tiam, cum impositione manuum Presbyterii. » Or le moyen le plus efficace est celui qui nous a été donné par l'autorité de l'Eglise : si la longueur de l'office nous a contraints d'abréger une lecture spirituelle ou un autre exercice de dévotion, nous n'avons rien perdu, et la pensée de garantir l'accomplissement de cet exercice par un office plus court ne peut entrer dans un esprit bien organisé. Du reste, ce ne sont pas, pour l'ordinaire, les personnes les plus occupées qui font ces sortes de plaintes, et ceux qui sont sérieusement appliquées au saint ministère sentent le besoin de dire avec les Apôtres (Act. VI, 4) : « Nos « vero orationi et ministerio verbi instantes erimus. »

Nons n'avons pas l'intention de blâmer les ecclésiastiques qui font usage de ces concessions, encore bien moins la suprême autorité qui juge à propos de les faire : bien loin de là, nous venons de donner les raisons pour lesquelles elles sont faites. Mais notre intention est de rappeler les principes et de travailler à la conservation de l'esprit liturgique, qui semble diminuer beaucoup aujourd'hui. On peut en donner quelques exemples. Nous avons appris, de source certaine,

et nous avons été cousultés à cet égard, qu'un ecclésiastique, appelé à faire une instruction dans un grand séminaire, quelque temps après la concession de ces divers offices votifs, a représenté cet acte comme un grand événement dans l'Église, qui procurera à tous les Prêtres, jusqu'à la consommation des siècles, le moyen de cultiver les dévotions qui font l'objet de ces offices. C'est sur ces aberrations que nous cherchons à attirer l'attention, et nous ne croyons pas manquer à ces diverses dévotions en priant l'orateur de parler plus exactement. Nous ne croyons pas non plus faire injure à d'autres dévotions enrichies d'indulgences, comme au chapelet, au chemin de la croix, etc. en disant que ces divers exercices ne sont pas appelés à remplacer dans les églises les fonctions liturgiques. Or, telle est aujourd'hui la tendance, comme on l'a plusieurs fois remarqué, et c'est sur cette tendance et sur l'ordre d'idées qu'elle entraine avec elle que nous cherchons à attirer l'attention.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

I. — *Réponse de la S. C. de l'Inquisition relative à la promulgation du décret* TAMETSI *dans les missions d'Amérique.*

Die 14 Novembris 1883.

Episcopus S. Hyacinthi in regione Canadensi S. Congregationi Inquisit. exponit, quod nunc oriuntur dubia de validitate quorumdam matrimoniorum, sine solemnitate a decreto *Tametsi* Concilii Tridentini requisita, contractorum in missionibus vel quasi parochiis hujusce Diœcesis. Ante enim annum 1872 multa loca Diœcesis S. Hyacinthi, *cantons* nuncupata, non erant adhuc in parochias canonice divisa. His in locis aderant : 1. Missiones proprie dictæ, scilicet sine sacerdote residente; sed a missionario, ad hoc delegato, temporibus tum fixis, tum inæqualibus, per annum visitatæ, 2. Quasi parochiæ, per quas intelligi debet territorium quod, quoad speciem externam, plus vel minus accedebat ad similitudinem parochiæ, prout habens Ecclesiam, prope quam sacerdos ordinarie vel saltem principaliter residebat, et limites ab Episcopo designatos. Attamen in his missionibus et quasi parochiis, sicut et in parochiis proprie dictis, decretum *Tametsi* Concilii Tridentini fuerat quotannis publicatum a sacerdotibus earum curæ præpositis. Ad hunc enim finem mandaverant Episcopi Provinciæ Quebecensis: « quum Tridentinum per solemne decretum cap. 1 sess. 24 de ref. matrim. cujus initium *Tametsi*, nulla atque irrita declaraverit matrimonia, quæ fiunt extra præsentiam parochi et testimoniorum

quorum numerum determinat, maximi momenti esse censemus quod parochi et missionarii certiorem reddant populum de ejusmodi salutari decreto. Quamobrem volumus ut legant idem decretum in concione primæ dominicæ post Epiphaniam. » Opportunior ejusmodi decreti publicatio fit in parœciis vel missionibus nuper constitutis, juxta indolem præscriptionis ejusdem decreti et responsum S. Congregationis de Propaganda Fide ad Episcopum Quebecensem, diei 16 Octobris 1824. Quum autem dubitetur utrum valide publicari possit Decretum Tridentinum extra parochias proprie dictas, a S. Congr. humiliter petitur declarari : « An valida « fuerit promulgatio Decreti *Tametsi* Conc. Tridentini « in missionibus et quasi parochiis supra dictis ? »

Cui dubio E^mi^ Patres inquisitores generales prædicta die responsum dederunt : « Juxta exposita affirmative « et ad mentem : mens est quod in locis, ubi haberi « nequeat parochus, validum est matrimonium cele- « bratum corum duobus testibus ; contrahentibus tamen « onus inest recipiendi, quamprimum id fieri possit, « benedictionem nuptialem, et curandi ut eorumdem « matrimonium inscribatur in sacramentali registro « missionis, vel proximioris Ecclesiæ, cui subjiciuntur. »

In audientia ejusdem diei S. S. Pater resolutionem hanc ratam habuit.

II. — *Réponse de la S. C. des Rites à deux questions concernant la récitation des prières prescrites après la Messe basse.*

Quæsitum quum sit a Sacra Rituum Congregatione :

I. An preces post finem cujusque Missæ, sine cantu celebratæ, in universa Ecclesia a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII nuperrime præscriptæ, reci-

tari debeant a Sacerdote alternatim cum populo; Et

II. An Oratio *Deus, refugium* cum suis versiculis ab ipsomet Sacerdote in casu recitanda sit, prouti Ave Maria et Salve Regina flexis genibus?

Sacra eadem Congregatio, ad relationem infrascripti Secretarii, respondit ad utrumque dubium : Affirmative. Atque ita respondit et rescripsit die 20 Augusti 1884.

Pro E^mo^ et R^mo^ D^no^ Card. D. Bartholini S.R.C. Præfecto.
A. Card. Serafini,
Laurentius Salvati S. R. C. Secretarius.

III. — *Résolution par la S. C. des Rites de plusieurs doutes relatifs aux offices votifs.*

Rmus Dnus Josephus Maria Sciandra, hodiernus Episcopus Aquen. S. R. Congregationi insequentia dubia pro opportuna solutione humillime subjecit.

Ex Decreto ipsius S. Congregationis diei 23 Maii 1835, in una Namurcen. ad X, recitatio libera alicujus Officii ad libitum fit obligatoria quum jussu Ordinarii illud affixum fuerit die non impedito in Kalendario Diocesano. Idipsum confirmari videtur Decreto Urbis et Orbis nuperrime edito die 5 Julii vertentis anni quoad choralem recitationem; quum post capitularem officiorum electionem semel pro semper factam et ab Ordinario approbatam, eorumdem recitatio fit obligatoria. E contra quoad privatam recitationem, singulis e Clero licet pro lubito officium votivum ejus diei recitare. Hinc quæritur :

Dubium I. Utrum libera electio quoad privatam recitationem concessa coarctatur solummodo ad Officia ad libitum in Decreto 5 Julii citato contenta, ideoque pro Officiis antecedentibus ad libitum, servandum sit Decretum diei 23 Maii 1835?

Dubium II. Utrum in redigendo Ordine annuali divini officii debeant necne duo Officia, feriale et alterum votivum ad libitum, adnotari quoties privata alterutrius recitatio singulorum arbitrio relinquitur?

Et sacra eadem Congregatio ad relationem infrascripti Secretarii omnibus mature perpensis, ita rescribendum censuit.

Ad I. Affirmative.

Ad II. Redacto Ordine divini Officii more consueto juxta Rubricas, addi poterit Rubrica particularis Officii votivi currentis diei.

Atque ita rescripsit et servari mandavit die 4 Septembris 1883.

IV. — *Résolution par la S. C. des Indulgences de plusieurs doutes concernant la bénédiction papale.*

BEATISSIME PATER

Professor Theologiæ moralis Seminarii Mechliniensis ad Pedes Sanctitatis Vestræ humillime provolutus, enixe solutionem sequentium dubiorum expetit.

I. An, non obstante S. C. Indulgentiarum declaratione 23 Aprilis 1675, quæ habet « Indulgentiam Plenariam in articulo mortis in vero tantum articulo accipi, » hæc Indulgentia seu Benedictio Apostolica (quamvis in vero articulo mortis tantum lucranda ut supponitur) impertiri tamen jam potest simul ac quis versatur in periculo mortis prudenter existimato seu rationabiliter præsumpto, ita ut servari queat hic existens consuetudo eamdem concedendi, quando exeuntium sacramenta conferuntur, sive magis urgens periculum expectari possit, sive non?

II. Quod si ad primum respondeatur negative, an saltem in dubio, utrum Benedictio Apostolica debito

tempore fuerit concessa, hæc, urgente magis periculo, iterari potest in eadem infirmitate, ideo quod forte prior concessio fuerit invalida ob defectum veri mortis articuli ?

III. In una ditionis Belgicæ 12 Martii 1855, legitur « Cum Sacra Congregatio Indulgentiarum in una Valentinen sub die 5 Februari 1841, sequenti dubio :

« Utrum infirmus pluries lucrari possit Indulgentiam plenariam in mortis articulo a pluribus sacerdotibus facultatem habentibus impertiendam ? Resolutionem dedisset : Negative in eodem mortis articulo ; exinde quæritur :

« 1. Utrum vi præcedentis resolutionis prohibitum sit, infirmo in eodem mortis periculo permanenti, impertiri pluries ab eodem vel a pluribus sacerdotibus hanc facultatem habentibus Indulgentiam Plenariam in articulo mortis, quæ vulgo Benedictio Papalis dicitur ?

« 2. Utrum vi ejusdem resolutionis item prohibitum sit impertiri pluries infirmo, in iisdem circumstantiis ac supra constituto, Indulgentiam plenariam in articulo mortis a pluribus sacerdotibus hanc facultatem, ex diverso capite habentibus, puta ratione aggregationis confraternitati SSmi Rosarii, Sacri scapularis de Monte Carmelo, SSmæ Trinitatis, etc. ? »

Ad duo hæc dubia juxta collectionem Prinzivalli, quæ authentica recognita fuit, Sacra Congregatio Indulgentiarum respondit :

Ad primum et secundum : Negative, firma remanente resolutione Valentinen, sub die 5 Februarii 1841.

Juxta authenticam vero collectionem, quæ anno 1883 prodiit Ratisbonæ, eadem Sacra Congregatio respondendum censuit :

Affirmative ad utrumque, firma remanente resolutione in una Valentinen, sub die 5 Februarii 1841.

An hoc responsum ultimum ut authenticum habendum est, ita ut mutanda veniat praxis Sacerdotum, qui

solent ex diverso capite Benedictionem Apostolicam in eodem mortis articulo pluries impertiri?

Sacra Congregatio Indulgentiarum et S.S. Reliquiarum propositis dubiis respondit :

Ad I. Standum declarationi, d. d. 23 Aprilis 1675.

Ad II. Provisum in primo.

Ad III. Servetur adamussim responsio prouti prostat in postrema editione Ratisbonensi cusa typis Frid. Pustet.

Pro E^mo^ Card. AL. OREGLIA A S. STEPHANO,
L. Card. BONAPARTE,
FRANCISCUS DELLA VOLPE, secretarius.

V. — *Réponse de la S. C. des Evêques et des Réguliers à des doutes relatifs à l'autorité des Evêques sur les religieuses soumises à la cloture.*

Sub die 16 Julii 1884 dubia sequentia proposita fuerunt diluenda S. Congregationi Ep. et Reg. nimirum.

I. An Episcopus, auctoritate propria, permittere valeat ut recipi possint in Monasteriis clausuræ subjectis mulieres quæ ingredi cupiunt veluti pensionariæ.

II. Pariter potest Ordinarius, auctoritate propria, ad tempus vel in perpetuum, monialem aliquam de uno ad aliud Monasterium transferre, etiam ordinis ejusdem, justa interveniente causa?

III. Potestne tandem Ordinarius, auctoritate propria, transferre aliquam Monialem quando eadem electa fuerit in superiorissam alterius Monasterii, aut censeat utilem esse et expedire translationem ejusmodi cum hoc munere?

Sacra Congregatio Emorum Cardinalium negotiis Episcoporum et Regularium præposita, super præmissis precibus die 16 Julii 1884 mandavit rescribi : « Negative in omnibus. »

ROUSSEAU-LEROY, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

RECHERCHES HISTORIQUES SUR

LES AGAPES

Les agapes étaient des repas de charité, présidés par un évêque ou un prêtre, auxquels les pauvres étaient invités et où les convives participaient ordinairement à l'Eucharistie. Il faut bien se garder de confondre ces cérémonies religieuses avec le sacrifice de la messe, comme l'ont fait quelques érudits protestants et Visconti lui même (1).

Ce nom d'Agape (de ἀγάπη, *amour*, *charité*), qui apparaît dans l'épître de saint Jude (v. 12), est une métonymie qui, dans la langue helléno-chrétienne, exprime l'amour mutuel que se témoignaient les premiers Chrétiens dans ces réunions fraternelles. Comme on s'y nourrissait du pain consacré, les Pères ont parfois donné le nom d'agapes à l'Eucharistie elle-même. L'invitation charitable qu'on faisait aux pauvres a communiqué à cette expression le sens d'*aumône*, qui s'est conservé au moyen-âge.

Ces repas de charité, pratiqués également par les Gnostiques et les Manichéens, étaient encore désignés par beaucoup d'autres noms, tels que *cœna*, *cœtus*, *prandium*, *refrigerium*, ἀδελφοσυνη, αγιομνησία, δεῖπνα, δειπνα κυρίακα, δοχη, κοινά, ἐνωκια, συμπόσια, συμπόσια κοινά, τράπεξαὶ, τρὸφη, etc.

(1) *De rit. missæ*, l. I. c. II.

On peut distinguer trois sortes d'agapes : 1° celles qu'on donnait à l'occasion de la fête des martyrs (*agapæ natalitiæ*) ; 2° à l'occasion de la dédicace des églises et des oratoires ; 3° à l'occasion des autres fêtes de l'Église et quelquefois des simples dimanches ; 4° à l'occasion des mariages (*agapæ connubiales*) ; 5° à l'occasion des funérailles (*agapæ funerales*).

Nous ne voulons nous occuper ici que des agapes purement eucharistiques. Il nous faut en rechercher l'origine et l'antiquité, en signaler les particularités, en constater la décadence et l'abolition, enfin en reconnaître les vestiges jusque dans les temps modernes.

CHAPITRE I

De l'origine et de l'antiquité des Agapes

Fauste le Manichéen à prétendu que les agapes avaient été empruntées au Paganisme (1), et cette opinion a été embrassée par plusieurs savants (2). Il est certain que les Païens, à l'exception des Égyptiens dégénérés, avaient le sentiment et l'usage des réunions conviviales ; que les Lacédémoniens, les Athéniens, les Carthaginois et les Romains connaissaient les repas de fraternité (3) ; que Xénophon nous parle des repas où chacun apportait sa quote-part (4). Il nous paraît difficile d'admettre que les réunions si pieuses et si

(1) August., *Contra Faust. manich.*, l. XX, c. IV, n. 20.

(2) Schookius, *Exercit. var.*, p. 250 ; Raoul Rochette, *Mém. de l'Acad. des inscript.*, nouv. série, t. XIII, p 136 ; de Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles*, t, I, p. 259 ; Northcote, *Rome sout.*, p. 72.

(3) Arist., *Polit.*, II, 9, 10 ; Athen., l. I, c. V ; Cicero, *De senect.*, XIII.

(4) *Memorab.*, III, 14.

recueillies des premiers Chrétiens puissent dériver des festins licencieux de l'antiquité. Toutefois les agapes funéraires peuvent se rattacher à une coutume des Romains, mais épurée et sanctifiée. On sait que, pour perpétuer leur souvenir, ces derniers léguaient souvent une somme plus ou moins importante destinée à un repas que leurs amis et leurs serviteurs devaient prendre auprès de leur tombeau.

D'autres écrivains rattachent les agapes à l'antiquité judaïque (1). Lighfoot (2) suppose qu'elles tirent leur origine des repas de charité qu'on offrait aux voyageurs étrangers, dans les hospices qui étaient annexés à la plupart des synagogues juives. Divers passages de la Bible nous montrent qu'à certaines fêtes, les Hébreux offraient à leur famille, à leurs amis et quelquefois aux lévites, aux pauvres et aux orphelins, un festin où l'on mangeait la victime qu'ils avaient offerte pour le sacrifice (3). Ce repas se faisait dans le lieu même où la victime avait été immolée. Il y avait aussi des repas qui suivaient la sépulture, pour la consolation des pleurants (4). Les Juifs, convertis au Christianisme, auraient conservé ces anciens usages, en les modifiant dans un plus large esprit de charité. Cela n'est point inadmissible, mais nous devons faire remarquer que ces divers repas n'avaient aucun caractère de culte, de cérémonie liturgique, tandis que les agapes étaient inspirées tout à la fois par la charité et par une pensée religieuse.

Le capucin Jacques Bolduc, dont les ouvrages sont

(1) Oldecop, *De agapis*, obs. 2 ; Dom Calmet, Claude de Vert, Bergier, Martigny, etc.

(2) *Comment. ad I Cor.*, xi, 21.

(3) *Deut.* xiv, 22-29 : xv, 10-12 ; II *Esdr.*, viii, 12 ; *Esth.*, 19.

(4) *Deut.* xvi, 15 ; *Jerem.* xv, 5, 7 ; *Ezech.* xxiv, 17, *Prov.*, xxxi, 6.

remplis d'idées bizarres et paradoxales, a vu l'origine des agapes dans certains repas des Esséniens où l'on ne prenait que du pain, de l'eau et du sel et où l'on chantait des hymnes (1).

D'autres écrivains (2) ne donnent à cet usage que des sources exclusivement chrétiennes ; il aurait été institué soit par les apôtres, soit par Jésus-Christ lui-même, lorsqu'il recommande à ceux qui donnent un festin d'y convier les pauvres et les infirmes. Il n'est point douteux que les agapes n'aient été pratiquées du temps des apôtres, puisque saint Luc, saint Jude et saint Paul en font mention. Philippe Tilmann s'imagine que ce fut la première épître aux Corinthiens qui donna naissance à ces repas religieux (3). Ils existaient sans aucun doute auparavant, puisque l'Apôtre en blâme les abus.

Nous croyons que les agapes durent leur institution au souvenir du repas que Jésus-Christ célébra avec ses apôtres, la veille de sa mort. Là, il avait fait preuve de son immense amour pour les hommes, il avait fortement inculqué dans les esprits les préceptes de la charité. Ce fut sous les auspices de la foi et de la charité que les premiers fidèles voulurent perpétuer le souvenir de la dernière Cène. Voilà, pensons-nous, la raison principale de cette institution ; mais nous ne voudrions pas nier l'influence secondaire des anciens repas juifs, ni surtout celle des recommandations de Notre-Seigneur de nourrir les pauvres.

Les agapes, tenues parfois la nuit, malgré les lois

(1) *Comm. ad epist. Jud.*

(2) Saumaise, Cabassut, Ferraris, Grancolas, Devoti ; Kiefer et Kigler, Thèses protestantes sur les agapes, etc.

(3) *Dissert. de agapis*, c. IV, 41.

romaines qui interdisaient les réunions nocturnes (1), éveillèrent les soupçons des Païens et leur donnèrent occasion d'accuser les Chrétiens de tramer des conspirations dans l'ombre, de se livrer aux plus infâmes orgies et de boire le sang des enfants qu'ils avaient égorgés (2). Les apologistes de la religion chrétienne, saint Justin, Minutius Félix, Origène, Tertullien se trouvèrent obligés de repousser ces calomnies, et c'est par là que nous sont venus de précieux renseignements sur ces réunions chrétiennes. « Notre Cène, dit Tertullien (3), indique ce qu'elle est par son propre nom ; on l'appelle *agape*, mot qui, chez les Grecs, signifie *amitié*. Quelle que soit la dépense qu'on y fasse, on en retire un gain pour la piété ; car, par là, nous soulageons les pauvres pour qui Dieu a une considération spéciale, tandis que vous, vous entretenez une foule de parasites qui vous font la cour pour se délecter à votre table. Honnête dans sa cause, ce festin est soumis à une sainte discipline et réglé par la religion. On n'y souffre ni bassesse ni immodestie. Avant de se mettre à table, on adresse des prières à Dieu. On n'y mange que pour apaiser sa faim ; on n'y boit pas au-delà de ce qu'il convient à des personnes qui aiment la chasteté. On s'y rassasie, mais de telle sorte qu'on se souvienne toujours qu'il faut adorer Dieu pendant la nuit. On se rappelle que Dieu écoute les entretiens qu'on y a. Chacun y chante quelque cantique emprunté à l'Écriture ou composé exprès pour la circonstance. Par là on pourrait s'apercevoir

(1) Balduinus, *Ad leges Romuli*, I. VIII ; Cicero, *De legibus*, II, c. IX, § 21 ; Cod. theod., *De malef.* I. VIII.

(2) Athenag., *Legat.*, p. 34 ; Orig., *Contra Cels.*, I VI, c. XX ; Minut. Felix, *Octav.*, c. XXXI § I. August., *Contra Faust.*, I. XX, c. XX

(3) *Apol.*, c. XXXIX.

s'il a bu avec excès. Après la prière qui clot le festin, on se retire, non pour commettre des meurtres, pour vagabonder ou se livrer à la débauche, mais pour s'étudier à vivre dans la pudeur et la modestie, en sorte qu'on semble être venu aux agapes moins pour se rassasier que pour apprendre à bien vivre »

Plus tard, saint Jean Chrysostome, faisant un retour sur le passé, rendra également hommage à la sainteté des agapes primitives. » Les fidèles, dit-il (1), se réunissaient pour le service divin ; mais, après la prédication, les prières et la participation aux divins Mystères, ils ne retournaient pas aussitôt chez eux, quoique l'assemblée religieuse fût terminée. Les hommes riches, faisant apporter de leur maison des aliments tout préparés, prenaient dans l'église un repas auquel les pauvres étaient invités, les uns et les autres se trouvant placés indistinctement à la même table. Cette familiarité entre tous les Chrétiens, qui était sanctifiée par le lieu même de la réunion, resserrait entre eux les liens de la charité et les faisait jouir d'un véritable bonheur. Les pauvres en étaient dans une grande joie, et les riches éprouvaient une douce satisfaction et du bien qu'ils faisaient à leurs semblables et des intérêts de la religion qu'ils favorisaient. »

Ce n'étaient point seulement les Païens, mais encore un certain nombre d'hérétiques qui se montraient hostiles aux agapes. C'est contre les Eustathiens que le concile de Gangres (364) prit leur défense, en frappant d'anathème « ceux qui méprisaient les repas de charité qui se faisaient en l'honneur de Dieu et qui ne voulaient point y participer. »

(1) *Homil. in* « Oportet hæreses esse. »

CHAPITRE II

De quelques particularités relatives aux Agapes

Les citations des Pères que nous avons faites nous ont déjà fourni quelques renseignements sur les agapes ; il s'agit ici de les compléter.

Ces festins religieux avaient surtout lieu aux fêtes des martyrs et aux dédicaces des églises. En certains endroits, on en faisait parfois le Dimanche ; les Juifs convertis préféraient le samedi (1)

Dans les premiers temps, on célébrait les agapes le soir, pour mieux consacrer le souvenir de la Cène ; mais plus tard, afin sans doute d'éviter les soupçons des Païens, elles furent transférées au matin, après l'office de la messe.

Le pain et le vin, excédant des oblations, constituaient la base essentielle des agapes. A Alexandrie seulement, le vin en était exclus, peut-être par suite des abus qu'on en aurait fait (2). Les riches Chrétiens y ajoutaient des provisions de toute nature qu'ils avaient fait apporter de chez eux. Une part du festin était réservée pour les malades, les orphelins, les prisonniers et même pour les prêtres et les clercs absents (3). Mais les convives, quels qu'ils fussent, ne devaient point emporter leur part chez eux. Le concile de Laodicée (364) le leur interdit formellement.

Le repas était présidé par l'évêque ou par le pasteur ;

(1) Œcumène, *In I Cor.*, XI. Theophyl., *In I. Cor.* XI ; Tertul., *Apol.*, XVI.

(2) Creitlovius, *De vet. agap. ritu*, § 12.

(3) *Constit. apost.*, c. XXVIII, *ap.* card. Pitra. *Jur. eccl. græc. Hist.*, t. I, p. 174.

une place était réservée aux diacres et aux cleres, ainsi qu'aux parents, aux amis et aux pauvres, invités par celui qui faisait les principaux frais du festin. On en excluait toujours les pénitents publics, les catéchuménes et tous ceux qui n'avaient pas embrassé le Christianisme.

Les convives, avant de s'asseoir, élevaient les mains vers le ciel et priaient Dieu de bénir leur repas. Ils s'asseyaient ensuite par rang d'ancienneté dans l'Église, les hommes à droite, les femmes à gauche. Des jeunes gens de famille remplissaient les fonctions de servants. Le repas se faisait en silence ; mais on y lisait quelques passages des saintes Écritures, accompagnés parfois de commentaires. Vers la fin de la réunion, l'un des convives, et le plus ordinairement le président, chantait une hymne tirée de l'Écriture-Sainte ou composée par lui. Il s'y glissait parfois des chants trop profanes, que Tertullien désapprouvait. Clément d'Alexandrie proscrivit la flûte d'accompagnement, comme trop mondaine, et la fit remplacer par la harpe, en souvenir de David, On se séparait en se donnant le baiser de paix (1).

Les agapes se firent d'abord dans le cénacle des maisons particulières ; aux temps de persécutions, tantôt dans des salles spéciales des catacombes, tantôt sous les tonnelles de feuillage qui occupaient l'*area* des cimetières à ciel ouvert ; plus tard, dans les églises et enfin dans leurs annexes.

En 1865, on a découvert, à l'entrée de l'antique cimetière de Domitille, deux intéressants édifices ornés de peintures ; l'un deux est une grande salle qui,

(1) Ignat., *Epist. ad Smyrn.*, c. VIII ; Cypr., *Epist. de spect.*; Tertul., *Apol.*, c. XXXIX ; Boulduccius, *Comment ad epist. Judæ ;* Moerlinus, *De Agapis*, p. 8.

d'après M. de Rossi (1), devait servir de *triclinium* pour les agapes. Une salle voisine renferme un puits, un réservoir et une fontaine où l'on pouvait se procurer l'eau nécessaire au repas.

Le Père Garucci considère comme ayant servi à ces pieux festins des fragments de verre, trouvés dans les catacombes, et dans lesquels ont été insérés de petits médaillons colorés, au moment où la pâte du verre était en fusion. Ceux qui représentent un martyr, avec une invitation à boire en son honneur, ont dû servir à la fête natale de ce saint ; ceux dont les symboles sont relatifs à la Résurrection ont dû être employés dans les agapes funéraires ; ceux où figurent les bustes de deux époux proviennent d'agapes matrimoniales.

Le caractère essentiellement religieux de ces réunions permettait de les tenir dans les églises, quand les Chrétiens jouirent de toute leur liberté. Saint Paulin de Nole nous apprend que le sénateur Pammachius invita tous les pauvres de Rome à un repas qu'il donna dans une basilique (2). Pallade, dans son *Histoire lausiaque*, dit qu'après avoir communié, aux jours de grande fête, les solitaires mangeaient dans leur église et buvaient un peu de vin, contre leur ordinaire.

On comprend que la familiarité d'un repas ne puisse pas toujours s'allier avec la retenue et le respect que commande le lieu saint. Il y eut sous ce rapport de regrettables écarts ; aussi, pour y mettre un terme, le concile de Laodicée se vit-il obligé d'interdire de dresser des tables dans les églises et d'y faire des agapes. Le troisième concile de Carthage formula la

(1) *Bolletino*, mai 1865.
(2) *Epist. XIII*, c. XI.

même interdiction aux évêques et aux clercs, à moins que la nécessité ne les forçât à donner l'hospitalité à un grand nombre de passants. Saint Ambroise voulut également affranchir sa cathédrale de ces invasions culinaires, et le portier de cette église en interdit un jour l'entrée à sainte Monique qui, suivant l'usage d'Afrique, apportait avec elle du pain, du vin et d'autres mets (1).

Ces diverses prescriptions n'étaient point observées partout ; car, au VIIe siècle, le concile de Constantinople *in Trullo* renouvelle la défense de faire des agapes dans les églises et prononce la peine d'excommunication contre les trangresseurs de cette loi.

Le meilleur moyen de la faire observer, c'était de tolérer les réunions dans le vestibule ou dans une annexe de l'église. C'est ce qui se fit en plusieurs endroits et notamment à Rome. Saint Paulin, dans une lettre à Arethius, gendre de sainte Paule, loue la charité qu'il montra en donnant un repas à tous les pauvres de Rome dans les galeries et autour de la basilique Saint-Pierre. Ce fut pour donner des agapes au clergé et aux pèlerins que les papes firent construire un *triclinium* près de Saint-Jean de Latran. Saint Grégoire le Grand permit aux Anglais nouvellement convertis de faire des agapes sous des tentes ou des berceaux de feuillages, aux fêtes des martyrs et aux jours de dédicace ; mais il eut soin de spécifier que ces sortes de réunions ne devraient jamais avoir lieu dans l'enceinte des églises.

De l'Aubespine s'est assurément trompé en disant que l'Eucharistie n'accompagnait jamais les agapes (2) ;

(1) August., *Confess.*, l. VI. c. II.
(2) *Observat. eccles.*, l. I. c. XVIII.

il serait tout aussi faux de dire qu'elle en fut toujours le complément nécessaire (1). Il en était ainsi à l'origine, mais dès le IIe siècle, et surtout plus tard, il y eut des agapes de pure charité qui n'étaient pas accompagnées de la communion.

Quand elle avait lieu, précédait-elle ou suivait-elle l'agape ? C'est là une question controversée entre les érudits. Les Corinthiens, pour mieux imiter la Cène primitive de Notre-Seigneur, prenaient leur souper avant de participer à l'Eucharistie ; il est vrai que saint Paul les en blâme (2). Socrate nous dit que les Chrétiens d'Égypte avaient coutume de prendre leur repas avant la consécration de l'Eucharistie (3). Les agapes se faisant le soir, il n'était point facile de rester à jeun jusque là ; dès lors pourquoi, dans ce mémorial de la Cène, n'aurait-on pas imité l'exemple de Notre-Seigneur? Quand le jeûne eucharistique, après n'avoir été qu'une pieuse habitude, devint une loi formelle de l'Église, la communion dut précéder les agapes, et nous croyons que, sauf quelques exceptions, il en fut ainsi dès le commencement du IIe siècle. Nous avons sur ce point le témoignagne de Pline dans sa lettre à Trajan. L'usage contraire existait en Afrique au IIIe siècle, puisqu'il est combattu par saint Cyprien (4). Le troisième concile de Carthage, tout en prescrivant le jeûne eucharistique, tolère qu'il ne soit pas observé aux agapes du jeudi-saint, célébrées en mémoire de l'institution de l'Eucharistie. Le concile de Constantinople (692) fit disparaître cette exception, en décrétant que « les prêtres célèbreront toujours la messe à jeun, même

(1) Poltzius, *De Agapis*, p. 13.
(2) *I Cor.*, XI, 21.
(3) *Hist. eccl.* L. VII, c. XIX.
(4) *Epist. LXIII.*

le jeudi-saint, quoique le troisième concile de Carthage ait excepté ce jour pour des raisons qui étaient bonnes alors, mais qui ne subsistent plus. »

CHAPITRE III

De la décadence et de l'abolition des Agapes.

L'institution des agapes était assurément très louable par son origine, son but et ses conséquences. Elle rappelait la première Cène des apôtres, faisait cesser l'isolement où se trouvaient les premiers Chrétiens, entretenait parmi eux une sainte fraternité, soulageait la misère des pauvres et tendait à diminuer l'inégalité des conditions.

Mais de graves abus se glissèrent dès les premiers temps dans ces réunions chrétiennes et éveillèrent la sollicitude des apôtres. Saint Pierre signale les faux-frères, probablement les Gnostiques, qui se glissaient dans les rangs des fidèles et déshonoraient leurs agapes par une grossière intempérance (1). Saint Jude flétrit les corrupteurs de la foi et des mœurs qui sont la honte des festins de charité : « Ils y mangent avec vous, dit-il aux fidèles (2), sans aucune retenue ; ils n'ont soin que de se nourrir eux-mêmes ; ce sont des nuées sans eaux que le vent emporte çà et là ; ce sont des arbres qui ne fleurissent qu'en automne, des arbres stériles doublement morts et déracinés. »

Ces reproches n'atteignent que des membres plus ou moins étrangers à la vraie communauté chrétienne ; mais ceux de saint Paul semblent s'adresser à tous

(1) *Epist. II*, II, 13.
(2) *Epist. cath.*, ℣. 12.

les Corinthiens. « Je ne puis vous louer, leur dit-il (1), en une chose que je vais vous dire : c'est que vous vous conduisez de telle sorte dans vos assemblées qu'elles vous nuisent au lieu de vous servir. Car, premièrement, j'apprends que lorsque vous vous assemblez dans l'église, il y a des partialités parmi vous ; et je le crois en partie, parce qu'il faut qu'il y ait des hérésies parmi vous, afin qu'on découvre par là ceux d'entre vous qui ont une vertu éprouvée. Lors donc que vous vous assemblez comme vous le faites, ce n'est plus pour manger la Cène du Seigneur, car chacun mange auparavant son propre souper en particulier, sans attendre les autres : ainsi les uns n'ont rien à manger, pendant que les autres le font avec excès. N'avez-vous pas vos maisons pour y boire et pour y manger, ou bien méprisez-vous l'Église de Dieu; voulez-vous faire honte à ceux qui sont pauvres? Que vous dirai-je à ce sujet? Vous en louerai-je? Non certes, je ne vous en loue point. » Sedulius croit que, par ces paroles, l'Apôtre reproche trois choses aux Corinthiens : 1° de manger dans l'enceinte de l'Église, 2° d'y communier après avoir pris leur repas ; 3° de dédaigner les pauvres et de ne point les assister (2).

Au IVe siècle, les agapes, en certaines contrées, surtout en Afrique, prirent un caractère tellement profane que le concile d'Hippone (393) en détournait les fidèles. Saint Augustin, à l'exemple de saint Ambroise, s'efforça de les métamorphoser en pieuses réunions où l'on se bornait à chanter des psaumes et des cantiques (3). Saint Grégoire de Nazianze com-

(1) *I Cor.*, XI, 17-20.
(2) *In I Cor.* XI.
(3) *Epist. XXII ad Aurel. episc.; Concil. III Carth.*

posa quelques épigrammes contre les abus des agapes.

Ces abus n'existaient point partout, sans quoi saint Remi n'aurait point, par son testament, légué un vignoble pour que les prêtres et les diacres du diocèse de Reims pussent faire des agapes, les dimanches et fêtes ; le pape Vitalien n'en aurait pas offert à l'empereur Constant dans la basilique de Jules.

Les abus qui pouvaient si facilement se produire dans ces réunions ne furent pas les seules causes de leur décadence. La liberté donnée à l'Église par Constantin avait enlevé aux agapes une partie de leur haute signification ; d'un autre côté, quand les congrégations chrétiennes se furent agrandies, il devint difficile de faire asseoir des foules trop nombreuses aux tables fraternelles. Aussi les agapes, qui avaient résisté aux calomnies des Païens et aux interdictions de Trajan (1), tombèrent-elles en désuétude dès le IV° siècle ; — à partir du VIII°, nous n'en voyons plus subsister que des vestiges.

CHAPITRE IV

Des vestiges des anciennes agapes.

On retrouve surtout ces vestiges au jeudi-saint qui, jusqu'au milieu du XIII° siècle, resta la grande fête eucharistique de l'Église. Les repas commémoratifs que les premiers Chrétiens faisaient vers le soir furent transférés au milieu du jour, après la communion

(1) Il est à remarquer que Trajan reconnaît le caractère innonocent des agapes : *Morem discedendi, rursusque coendi ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium.* Plin. l. X, *Epist. XCIV.*

faite à l'église. Dans un certain nombre de cathédrales, ces festins frugaux avaient lieu, après le *mandatum*, dans un vestibule, sous le porche, dans le vestiaire, dans la salle du Chapitre, dans la sacristie et même parfois dans l'enceinte du temple. A Notre-Dame-de-la-Ronde de Rouen, les ecclésiastiques seuls faisaient une agape dans une chapelle, où on leur servait à boire dans des coupes antiques d'argent. A Beauvais, on se bornait à faire aux assistants des distributions de pain et de vin. Ces cérémonies culinaires, surtout dans les temps modernes, pouvaient engendrer la dissipation : aussi furent-elles souvent interdites. Un synode de Beauvais (1644) prescrit d'appliquer aux besoins des pauvres les fondations relatives aux agapes du jeudi-saint. Les ordonnances d'Henri de Gondy (1620) s'expriment en ces termes : « Nous défendons aux curez et marguilliers de faire aucune sorte de buvette dedans les églises et sacristies, pour quelque cause et prétexte que ce soit, principalement les jeudis-saints, et de ne faire emploi des deniers des fabriques en achapt de vin et échaudez, à peine de radiation de la dite dépense sur les comptes. »

Le jour de Pâques resta également privilégié pour les repas qui rappelaient plus ou moins les anciennes agapes. Jean Beleth nous dit que, ce jour-là, de son temps, c'est-à-dire au XIIe siècle, les fidèles, après la communion, prenaient une réfection composée de pain et de vin.

A Rouen, dans toutes les paroisses, le jour de Pâques, à la sortie de la messe, on distribuait aux fidèles, au milieu ou au bas de la nef, des oublies, grandes comme les deux mains et épaisses comme un liard, ainsi que du vin dans une coupe, avec une ser-

viette pour s'essuyer la bouche après avoir bu. Plus anciennement, cette agape, plus complète, avait lieu à toutes les grandes fêtes, car nous lisons dans la Vie de saint Ansbert, archevêque de Rouen au VIIe siècle, « qu'il donnait une agape au peuple, à la communion des jours solennels, et servait lui-même à table, particulièrement les pauvres. »

Ces distributions d'oublies qu'on faisait aussi à d'autres dates, spécialement au jour de la Pentecôte, à Amiens, à Dieppe, à Beauvais et dans beaucoup d'autres villes, peuvent être également considérées comme des transformations des anciennes eulogies.

Au commencement du XVIIe siècle, dans quelques paroisses du diocèse de Séez, le curé et les marguilliers prenaient un repas dans la sacristie, après la grand'messe de Pâques. Au siècle dernier, à Lihons en Santerre, après cet office, on faisait, dans l'église du monastère, une distribution de pain, où les fidèles se rendaient en foule, « sans quoy, dit Claude de Vert (1), ils se feraient scrupule de recommencer à manger gras. »

A l'église saint Remy-au-velours de Laon, le jeudi-saint après les Ténèbres, on distribuait aux enfants de chœur des espèces d'échaudés nommés *cornaux*. Cet usage, supprimé en 1720, était un reste des agapes qu'on faisait dans cette église, au moyen-âge, et pour lesquels les marguilliers fournissaient des dragées, des figues, des raisins, des *cornaux*, du pain et du vin : le tout proportionnellement au nombre des paroissiens qui se trouvaient à l'office (2).

A Vasseny (Aisne), avant la Révolution, on distribuait,

(1) *Dissert. sur les mots de messe et de communion*, p. 133, 134.

(2) *Comptes du Cartulaire de Saint-Remy*, communiqués par M. l'abbé Baton, archiprêtre de Laon.

après les Ténèbres du Jeudi-saint, à chacun des assistants, des petits pains gros comme des noix : c'est ce qu'ils appelaient leurs agapes (1).

En dehors des fêtes de Pâques et du jeudi-saint, nous trouvons encore au moyen-âge et de nos jours de nombreux vestiges des agapes primitives.

Saint Grégoire-le-Grand, voulant en quelque sorte dédommager les Anglo-Saxons convertis des festins qui accompagnaient leurs anciens sacrifices idolâtriques, introduisit chez eux, mais en dehors du lieu saint, des agapes qui suivaient la dédicace des églises et les fêtes des martyrs. Il voulait qu'on distribuât alors aux pauvres dix sols d'or, trente bouteilles de vin, deux cents boisseaux de blé, deux cruches d'huile, douze moutons et cent poules.

On peut considérer comme des espèces d'agapes militaires le repas que prit Philippe-Auguste avant la bataille de Bouvines. « Le dimanche matin, dit la Chronique de Reims, le roi se leva et fit sortir de Tournay son armée, armes et bannières déployées, et ils vinrent à un petit pont qu'on appelle le pont de Bouvines, et là il y avait une chapelle où le roi entra pour entendre la messe, car il était encore matin, et ce fut l'évêque de Tournay qui chanta la messe. Et le roi entendit la messe, tout armé. Et quand la messe fut dite, le roi fit apporter du pain et du vin et fit tailler des soupes et en mangea une. Et puis, il dit à tous ceux qui étaient autour de lui : Je prie tous mes bons amis de manger avec moi en souvenance des douze apôtres qui, avec Notre-Seigneur, burent et mangèrent ; et s'il y en a un qui pense mauvaiseté et trahison, qu'il ne s'approche pas de cette table. »

(1) Baton, *un village du Soissonnais*. p. 13.

Dominique Maur, envoyé par Urbain VIII au Mont-Liban, en 1624, fut convié par le patriarche à une agape qui avait lieu le jour de l'Assomption. En 1692, à la même fête, des agapes se célébraient, après la grand' messe, dans la cathédrale d'Avila (1).

A cette même époque, les Catholiques du diocèse d'Hildesheim léguaient dans leurs testaments des sommes plus ou moins importantes, non seulement pour qu'on dise une messe anniversaire de leur mort, mais pour que ce jour là on servît un repas aux pauvres : c'est ce qu'on appelait *Chartaten,* traduction allemande du mot *agapes.* Quand les distributions de vivres étaient considérables, on les nommait *charités d'or*, *gulden Chartaten* (2).

Avant la Révolution, dans les campagnes de l'île de Malte, on distribuait au peuple, les jours de fête, après vêpres, du pain et des fruits.

« Je ne scay, disait Bocquillot en 1701 (3), si l'on ne peut pas aussi regarder comme un reste des anciennes agapes une pratique qui s'observe dans plusieurs paroisses de la campagne, que de jeunes curés s'efforcent d'abolir et que l'on a déjà abolie depuis peu en diverses églises et défigurée en d'autres où ils ont été les maîtres. Voici ce que c'est. Dans les principales fêtes de l'année, comme la dédicace de l'église, la fête du Patron, des fêtes de Mystères, les paroissiens font cuire une grande quantité de pains, d'une ou deux livres chacun, qu'ils apportent à leur église, sous le portail ou à l'entrée, et qu'ils posent sur des tables où le curé les vient bénir après la messe. Et aussitôt qu'ils sont bénits, on en fait la distribution à tous ceux qui

(1) Claude de Vert, *loc. cit.*
(2) Oldecop, *De agapis*, obs. v.
(3) *Traité histor. de la liturg.*, p. 419.

se présentent, pauvres et riches. Le vulgaire appelle cela en quelques lieux une *aumône*, et, en d'autres, une *donne* ou *donnée*. Les habitants des villages voisins y viennent et reçoivent de ces pains bénits, de même que ceux de la paroisse où la *donne* se fait, et comme il s'en fait aussi de semblables à d'autres jours certains, dans d'autres paroisses, ils reçoivent à leur tour de ces églises la même marque de charité qu'ils ont donnée aux autres. Il est évident que cette pratique ancienne est très louable en soi et fort propre à entretenir l'union et la charité mutuelle entre des voisins. Cependant il n'y a que trop de curés qui s'efforcent de l'abolir, par diverses raisons qui sont un peu spécieuses, mais qui n'ont rien de solide au fond. »

En Orient, comme en Occident, le XIXe siècle a conservé traditionnellement divers souvenirs des agapes. Dans quelques provinces de la Grèce, on fait encore un repas dans l'église après la messe de Pâques. Dans beaucoup d'autres, à certaines fêtes, on porte sous le porche des églises du potage, du pain, de la viande, pour être distribués aux pauvres.

En Arménie, à plusieurs solennités, les fidèles riches offrent un bœuf, une brebis ou une volaille que l'on conduit à la porte de l'église. De l'animal immolé, un tiers appartient au prêtre, le second tiers aux pauvres, le troisième au donateur qui le répartit entre ses parents et ses amis ; tout doit être mangé avant le lendemain : c'est ce qu'on appelle le *Badarak* (1).

En Abyssinie à plusieurs époques de l'année, notamment le jour de la fête de Técla-Haïmonout, les fidèles, par groupes de cent personnes, se réunissent

(1) E. Boré, *Arménie*, p. 132.

soit chez les grands prêtres, soit dans les églises, et y assistent à des espèces d'agapes (1).

En Valachie et en Moldavie, après la grand'messe de Pâques, de Noël et de l'Épiphanie, un grand repas réunit, à la table de l'Hospodar, les principaux membres de la noblesse et du clergé. Le métropolitain bénit la table ; à la fin du repas, tous les nobles vont nu-tête, deux à deux, se mettre à genoux aux pieds du prince et boire un verre de vin (2).

Le *Swiecone* ou le *Bénit* est un repas qu'on sert en Pologne, dans chaque maison, après la messe du dimanche de Pâques, et auquel toute la famille assiste debout. Un grand nombre de mets sont servis froids : il n'est permis d'y toucher qu'après la bénédiction du prêtre. Au commencement du repas, on s'adresse des souhaits d'heureux avenir, comme nous le faisons au jour de l'an. Avant de toucher à aucun aliment, l'hôte distribue à ses convives des œufs de pâques, bénits. Dans les grandes villes, les fêtes de Pâques se prolongent pendant une quinzaine : le jour de la résurrection, le *Bénit* se fait en famille et sans cérémonie ; mais les jours suivants, il y a des *Bénits* d'apparât où sont invités les parents et les amis. On y déploie beaucoup de luxe et de magnificence, moins pourtant que du temps ou les grands seigneurs polonais jouissaient d'énormes revenus. Alors on servait sur leur table un agneau pascal, dont les yeux étaient remplacés par des diamants, des pâtisseries artistiques représentant les douze apôtres, douze cerfs rôtis figurant les douze mois de l'année, cinquante deux barils en argent en l'honneur des semaines de l'année ; un somptueux repas de ce genre est figuré dans un Pontifical du

(1) Combes et Texier, *Voyage en Abyssinie*, t. III, p. 207.
(2) De la Croix, *La Turquie chrétienne*, p. 72.

XVIe siècle, appartenant à la Bibliothèque de l'hôtel Lambert, à Paris. Beaucoup de Polonais exilés ont conservé, dans leur pays d'adoption, leur antique usage national (1).

Les Frères Moraves font des espèces d'agapes à certaines fêtes solennelles. C'est un léger repas composé de thé et de pain blanc, accompagné de cantiques et de prières.

Les Glossistes ou Sandemaniens, secte qui compte des partisans en Angleterre, en Écosse et en Amérique, célèbrent des agapes chaque dimanche. Après le service divin, ils dînent en commun dans une vaste salle. « L'objet de cette institution est de resserrer entre les membres de cette secte les liens de la fraternité et de donner une fois par semaine, aux moins fortunés d'entre eux, un bon repas aux frais de leurs frères les plus riches. Nul Sandemanien n'a le droit de s'absenter des agapes, soit par indifférence, soit par crainte de se déranger. Mais ce n'est pas tout : l'antique coutume du baiser de paix subsiste chez eux dans son intégrité. A la fin des agapes, chacun embrasse son voisin sur les deux joues (2). »

Un journal de juillet 1847 donnait les renseignements suivants sur une imitation toute moderne des agapes : « L'Église indépendante de Kœnisberg qui, en spiritualisant à sa manière la foi chrétienne, l'a réduite à rien en fait de vérités dogmatiques, cherche tous les moyens de conserver, du moins dans ses usages, quelques dehors du Christianisme primitif. Si elle a abjuré le Symbole des apôtres, elle a repris

(1) Casimir Wolowski, *Études sur la Pologne*, p. 67 ; Przezdziecki, *Mon. du Moyen-Age et de la Renaissance dans l'ancienne Pologne*, tom. III.

(2) *Le Français*, n° du 7 août 1882.

d'eux la pratique des agapes. L'ordinaire de ces repas fraternels consiste dans une portion de gros pois, surmontée d'une tranche de jambon, et d'un verre de vin (1). »

Aux États-Unis, la secte des Tunkers a des espèces d'agapes : ce sont les seuls repas où ils mangent de la viande et où les deux sexes se trouvent réunis (2).

Dans beaucoup de contrées de l'Europe, les pauvres sont conviés aux enterrements des riches et reçoivent une aumône. C'est encore là un souvenir des agapes funéraires des premiers siècles.

Quant au pain bénit, que divers auteurs ont voulu rattacher à la même origine, nous avons démontré ailleurs que c'est une transformation des eulogies.

La Révolution, qui a fait tant de parodies, a essayé de laïciser les agapes. Dans chaque quartier, sur une place ou dans un carrefour, on dressait une table que chaque voisin contribuait à fournir. En 1794, Barrère fit abolir par la Convention ces banquets fraternels, « dans la crainte, disait-il, que l'aristocrate, assis à côté du patriote, ne profitât de l'occasion pour le corrompre. »

En terminant cette étude, nous pourrions, sans trop nous écarter de notre sujet, dire quelques mots des banquets, décorés du nom d'*agapes*, qui, dans les ateliers supérieurs de la Franc-Maçonnerie, suivent les travaux des fêtes de l'Ordre ; mais, pour obtenir des renseignements tout à fait autorisés, nous préférons passer parole à l'ex-F .·. Andrieux (3).

L'Abbé Jules CORBLET.

(1) Bertrand, *Dict. des Relig.*, t. I, p. 87.
(2) *Revue Britann.*, mai 1836, p. 128.
(3) On se rappelle les piquantes indiscrétions, publiées en janvier 1885, dans *la Ligue*, par M. Andrieux, ancien préfet de police.

LA SCOLASTIQUE

ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES

4me ARTICLE (1)

SAINT BONAVENTURE (*suite*).

4° *Caractères de sa doctrine.*

L'homme ne survit ordinairement à lui-même dans la mémoire de ses semblables, que par des actions d'éclat, une position élevée, des vertus héroïques ou des écrits remarquables. Saint Bonaventure avait tout ce qu'il est possible de désirer pour empêcher la mort de l'ensevelir dans l'oubli. Ses seuls écrits faisaient un devoir à la postérité de conserver le souvenir de son nom. Sixte IV l'affirme dans sa bulle de canonisation. « Non-seulement, dit-il, Bonaventure fut utile à beaucoup par ses enseignements de vive voix, mais il laissa encore, et sur les saintes lettres, et sur les sciences les plus élevées, de nombreux et remarquables ouvrages, destinés à servir en tout temps à la postérité (2). »

(1) Voir la *Revue*, n° de Janvier.

(2) « In celebri enim Parisiensi gymnasio cathedram rexit, ubi abscondita scripturarum enucleans, non solum vivâ voce profuit multis, sed etiam plurima librorum optimorum, tum in sacris litteris tum in majoribus scientiis, monumenta reliquit, quæ essent omni tempore posteris profutura. (Bulla *Superna.*) »

Dieu semble avoir voulu autoriser ce jugement par un fait merveilleux, arrivé avant la canonisation du saint. Lorsque cent soixante ans après sa mort, en 1434, les religieux procédèrent à la translation de ses reliques, ils trouvèrent le corps réduit en poussière, mais la tête était intacte : on aurait cru voir la tête d'un homme endormi. Un religieux de saint Dominique, le Père Baptiste de Judicibus, ne parle que de la langue, mais il affirme qu'elle fut trouvée fraîche, entière, molle, vermeille comme elle aurait pu l'être le jour même de sa mort, bien plus comme si elle venait d'être arrachée de la bouche d'un homme vivant (1).

La raison de cette préservation miraculeuse n'a pas échappé à la foi éclairée des contemporains. Il convenait, dit l'un d'eux, qu'un si sublime organe qui avait modulé des paroles si suaves et si saintes, ne sentit pas la corruption. « *Decebat equidem, ut tam nobile organum, quod tam dulcia, et tam sancta verba resonuerat, nullatenus sentiret corruptionem* (2). » Nous sommes donc autorisés à appliquer au docteur séraphique les paroles qu'il prononça dans un cas analogue. En 1263, il présidait à la translation des reliques de saint Antoine de Padoue, dont la langue fut retrouvée dans un parfait état de conservation. Bonaventure qui la tenait dans ses mains, l'arrosant de ses larmes, la couvrant de ses baisers, s'écria : « O langue bénie, qui a toujours béni et fait

(1) « Obesâque carne et cute in reliquis membris, ita lingua illius recens, integra, mollisque, ac veluti rubens inventa est, ac si eodem die mortuus sepultusque fuisset, imo ac si a vivente tunc fuisset abstracta. » (De Canonizat. B. Bonaventuræ ad Sixtum IV, lib. I, art. 2 in fine.)

(2) Prodromus... lib. 1, cap. XVII, p. 69.

bénir Dieu, ton grand mérite éclate maintenant aux yeux de tous (1). »

Montrons que Bonaventure a en effet *béni* Dieu, ou plutôt qu'il *a bien dit* de Dieu, méritant ainsi cette préservation miraculeuse de sa langue.

Le Père Baptiste de Judicibus considère la doctrine de saint Bonaventure dans *son principe*, dans *sa fin* et en *elle-même*,, et il démontre que considérée en elle-même comme dans son principe et sa fin, elle est digne de la plus grande estime. Nous ne pouvons mieux faire que de suivre l'ordre adopté par ce savant religieux : il permet d'envisager la doctrine du séraphique docteur sous ses différents aspects, et de se faire une idée bien exacte de son excellence

I. *Par son principe* la doctrine de saint Bonaventure est plus divine que naturelle. Un pape Sixte IV, l'affirme comme un fait certain ; un autre pape Sixte-Quint, en donne la preuve : Bonaventure en explique le mode.

Dans sa bulle de canonisation Sixte IV assure que Bonaventure pouvait dire justement avec le sage : *J'ai désiré l'intelligence, et elle m'a été donnée.* Illuminé par Celui qui éclaire nos sens, par Celui qui est *la voie*, *la vérité* et *la vie*, en peu d'années il acquit une science incroyable (2). L'action divine ne

(1) « Inventa est lingua ejus in ore adeo recens, rubicunda, et pulchra, ac si tunc decessisset, quam venerabilis vir Bonaventura generalis tunc Minister Ordinis, et postea Cardinalis effectus, qui præsens translationi aderat, in manibus tenens, irrigatus profluvio lacrimarum, devotissime his verbis affatus est : *O lingua benedicta, quæ semper Deum benedixisti*, et alios benedicere fecisti, nunc apparet, quanti meriti fuisti ; et infigens ei devotissima oscula, jussit eam seorsim honorifice collocari. » (Sti Antonini, Part. III, Summæ, Hist. Tit. 24).

(2) « Tantum sedulâ lectione et assiduâ oratione profecit, ut cum

s'est pas bornée à cette simple illumination, car au témoignage de ce même pape, Bonaventure a écrit de telle sorte des choses divines, que l'Esprit-Saint semble avoir parlé par sa bouche. « *Ea namque de divinis rebus scripsit, ut in eo Spiritus Sanctus loquutus videatur* (1). »

La pensée émise ici par Sixte IV ne lui est nullement personnelle. Le Père Baptiste de Judicibus la tient comme prouvée par les actes du procès de canonisation et par le témoignage d'annales authentiques. D'après ces sources si sérieuses, il serait hors de doute que la science de Bonaventure fut plus un don de Dieu, qu'un fruit de son travail et de sa puissante intelligence (2).

La preuve que la doctrine de notre Saint émane d'un principe surnaturel, c'est quelle renferme la vertu divine de toucher et de pénétrer les âmes. « Ce qu'il y avait de remarquable et de particulier en saint Bonaventure, dit Sixte-Quint, c'est que, non-seulement il brillait par la subtilité dans la discussion, la facilité dans l'enseignement, la sagacité dans les définitions, mais qu'il excellait à toucher les esprits avec une vertu toute divine. Dans ses écrits il réunit à un im-

sapiente merito dicere posset : *Optavi, et datus est mihi sensus* (Sap. VII, 7). » Illuminatus enim ab eo, qui illuminat omnem sensum, qui lux, via, veritas est et vita, paucorum annorum spatio incredibilem est scientiam consequutus. » (Bulla: *Superna cœlestis patria...* § 4 et 5).

(1) Ibidem, § 3.

(2) « Doctrina Beati Bonaventuræ quantum ad principium fuit excellens, quia magis fuit a Deo per infusionem, ut per Processum et Annales authenticos probatur, quam humano studio aut naturali ingenio acquisita, et ideo quoad principium excelluit, quia quodammodo supra naturam hominis fuit, juxta illud Jacobi primo; *Si quis indiget sapientiâ postulet a Deo.* » (Prodromus, lib. II, cap. VII, p. 100).

mense savoir l'ardeur d'une piété non moins grande, ce qui fait qu'en instruisant son lecteur il l'émeut, pénètre dans les replis les plus profonds de son âme, transperce son cœur d'aiguillons séraphiques et le remplit d'une douceur merveilleuse de dévotion. Aussi notre prédécesseur, le pape Sixte IV, admirant une telle grâce répandue dans ses paroles et dans ses écrits, n'a pas hésité à dire que l'Esprit-Saint semblait parler par sa bouche (1). »

Si étonnantes que soient ces paroles, elles n'expriment rien qui puisse beaucoup surprendre ceux qui connaissent cette réponse du frère Bonaventure. Interrogé par son illustre ami et collègue, Thomas d'Aquin, qui désirait savoir en quels livres il puisait sa sublime science, Bonaventure lui montra son crucifix et lui dit : « Voici le livre où je puise ce que je prêche, ce que j'enseigne et ce que j'écris (2). »

Par cette réponse Bonaventure n'excluait point les sources naturelles de savoir, dont nous avons parlé dans l'article précédent; mais il indiquait ici la source surnaturelle de sa science. C'était dans de ferventes

(1) « Fuit enim in S. Bonaventurâ id præcipuum et singulare, ut non solum argumentandi subtilitate, docendi facilitate, definiendi solertiâ præstaret, sed divinâ quâdam animos permovendi vi excelleret. Sic enim scribendo cum summâ eruditione parem pietatis ardorem conjungit, ut lectorem docendo moneat et in intimos animi recessus illabatur, ac denique seraphicis quibusdam aculeis cor compungat et mirâ devotionis dulcedine perfundat, quam sane gratiam in ejus ore et calamo diffusam admirans prædecessor noster Sixtus IV Pontifex illud dicere non dubitavit, spiritum sanctum in eo locutum videri. » (Bulla, *Triumphantis Hierusalem*, § 3.)

(2) « Bonaventura proprios conceptus edebat in lucem, quos mutuabatur a Christo ante crucifixum orans, quem ostendens Thomæ Aquinati : En librum, inquit, unde omnia excerpo, quæ lego in Cathedris, aut in libris scribo. » Tertulianus Prædicans... auctore R. P. Michaele Vivien, tom. VI, p. 22, Venetiis 1707.)

prières, dans de pieuses méditations au pied de son crucifix, que l'intelligence du docteur séraphique s'ouvrait à des lumières jusque là inconnues, que son cœur se trouvait inondé de cette onction divine de la grâce. Une fois pénétré de ces lumières surnaturelles et de cette onction divine, Bonaventure les laissait se répandre dans ses écrits. Car il écrivait, nous dit encore le Père Baptiste de Judicibus, non-seulement comme quelqu'un dont l'intelligence voit et comprend, mais encore comme quelqu'un dont le cœur goûte et savoure la douceur des vérités qu'il enseigne. Aussi il ajoute, comme Sixte-Quint, que ses écrits pénètrent d'une suavité spirituelle et de l'amour de la sainteté tous ceux qui les lisent assidûment et attentivement. Il n'excepte même pas ceux dont le cœur est captivé par l'attrait des voluptés sensuelles (1).

II. *Considérée en elle-même* la doctrine de saint Bonaventure répond admirablement au double principe qui l'a inspirée. Tout homme est sujet à l'erreur, et le docteur séraphique, malgré sa belle intelligence et ses intimes communications avec Dieu, reste et demeure l'un de ces hommes. Si un saint Augustin, si un saint Thomas n'ont pu échapper à cette infirmité de l'erreur, qui afflige l'humanité déchue, on ne peut raisonnablement demander que saint Bonaventure fasse exception. Il en est pourtant, au dire de Trigosus, qui pousseraient les exigences jusque là. C'est

(1) « Ita enim scribebat, ut gustare quæ scriberet videretur. Unde vere potest dici illius sapientia, sapida scientia, quia ipse scribendo gustabat, et eadem legentibus, etiam si carnales sint, saporem generat sanctitatis et spiritualis suavitatis, ubique divini. Nemo enim adeo est voluptatum illecebris illaqueatus, quin si diligenter et attente libros ejus legat, aliquando et sæpius compungatur, et a carnis desideriis ad superna suspiret. » (Prodromus... lib. II, cap. VII, p. 100).

du moins ce qui résulte de leur conduite et de leur paroles. Ils refusent de suivre la doctrine de ce grand docteur, parce que, disent-ils, elle contient parfois des opinions aujourd'hui abandonnées par l'École ou du moins par le plus grand nombre des théologiens (1).

Il nous répugne d'entrer en discussion avec ces esprits plus rigides que judicieux, parce qu'il faudrait se constituer comme le défenseur de Bonaventure et de sa doctrine. Au lieu donc de nous arrêter à discuter sur la nature et la proportion des ombres que l'on trouve dans l'œuvre de ce grand maître, sur les circonstances atténuantes de tel défaut ou de telle imperfection, nous aimons mieux présenter aux contempteurs de la doctrine de notre saint les caractères sublimes qui la distinguent. Gerson va nous les indiquer, et nous nous efforcerons d'en démontrer la vérité.

Nous avons déjà eu l'occasion de faire connaître la réponse motivée de Gerson à cette question qu'il se pose à lui-même : « Si l'on me demande à quel docteur il convient de donner la préférence, je réponds après mûr examen : maître Bonaventure, parce que dans son enseignement il est *solide*, *sûr*, *pieux*, *juste* et *dévot*. » Ce que nous n'avons pas fait connaître, ce sont les explications suivantes également données par Gerson. « De plus il évite avec soin toute vaine curiosité, n'imitant pas ceux qui introduisent dans la théologie des thèses qui lui sont étrangères, ou des doctrines de Dialectique et de Physique dissimulées sous des expressions théologiques ; mais il

(1) Sancti Bonaventuræ... Summa theologica, tom. I, Romæ, 1593. Ad Lectorem.

s'efforce de faire servir l'illumination de l'intelligence à la piété et à la dévotion du cœur. De là vient qu'il a été abandonné par ces scolastiques sans piété dont le nombre, hélas! est trop grand, bien que *pour des théologiens nulle doctrine ne soit plus sublime, plus divine, plus salutaire et plus suave que celle de Bonaventure.* Plus dans ma vieillesse je suis revenu à une étude approfondie de ses ouvrages, et plus j'ai éprouvé de confusion d'avoir tant écrit. Je me suis dit à moi-même : cette doctrine de Bonaventure suffit ; pourquoi consumer ma vie dans un travail inutile? pourquoi tant écrire et tant dicter? Il serait bien préférable de transcrire et de multiplier les œuvres de ce docteur, auquel s'applique si bien cette parole du Sauveur sur saint Jean : *Il était une lumière qui échauffe et qui éclaire* (1). »

1° La doctrine de saint Bonaventure est *sûre*, parce que la plus grande sagesse a présidé au choix de ses opinions. Quand il se trouvait en présence d'un sen-

(1) « Porro si quæratur a me quis inter cæteros Doctores plus videatur idoneus? Respondeo sine præjudicio, quod Dominus Bonaventura quoniam *in dicendo solidus est et securus, pius et justus et devotus.* Præterea recedit a curiositate quantum potest, non immiscens positiones extraneas vel doctrinas sæculares dialecticas aut physicas terminis theologicis adumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi intellectus totum refert ad pietatem et religiositatem affectus. Unde factum est ut ab indevotis scholasticis quorum proh dolor major est numerus ipse minus extiterit frequentatus, cum tamen *nulla sublimior, nulla divinior, nulla salubrior atque suavior pro theologis sit doctrina.* Quanto denique diligentius in senectute meâ sum revolutus ad studium ipsius, tanta facta est amplius confusa garrulitas mea. Dixique mecum, sufficit hæc doctrina, ut quid stulto labore consumeris, quid dictas, quid scribis? Multiplicentur potius et scribantur opera doctoris istius, de quo vere dicitur illud Christi de Joanne : *Erat lucerna ardens et lacens.* » (Opera omnia... Parisiis, 1606. De Examinatione doctrinarum, t. I, pag. 553.)

timent généralement reçu et suivi par la sainte Église et par l'Université de Paris, il l'embrassait sans aucune hésitation. Ce n'est pas seulement Gerson (1), mais bien le docteur séraphique lui-même qui l'affirme par ces paroles déjà cités (2). « De même que dans le premier livre, des (Sentences) je me suis attaché aux opinions communes des maîtres spécialement de mon père et maître Alexandre d'heureuse mémoire, de même dans les livres suivants je veux m'attacher à leurs pas. »

Il ne faudrait pas croire que l'estime pleine de déférence, professée ici par notre saint envers son maître vénéré, l'ait contraint à s'éloigner des opinions communes et généralement suivies par l'Université de Paris. Le bienheureux François de Fabriano, chroniqueur de la seconde moitié du XIIIe siècle, ne dit-il pas que toute l'Université de Paris suivait Alexandre de Halès avant son entrée dans l'ordre : « *quem cum esset in sæculo, tota Parisiensis Universitas sequebatur* (3). » En s'attachant aux pas de son maître, Bonaventure pouvait donc généralement rester fidèle à son principe de ne pas s'écarter des opinions communes.

Cet humble acquiescement du docteur séraphique aux opinions généralement suivies, ne sera pas du goût de la science moderne. On ignorait encore alors que pour être un grand savant il fallait commencer par douter de tout, et chercher à se frayer des voies nouvelles à travers l'inconnu, au risque de se perdre

(1) « Secutus est doctor iste (se testante) doctrinam communem et solidam quæ Parisiis vigebat, maxime tempore suo » (Ibid. p. 554. — Epistola missa (anno 1426) cuidam fratri minori).

(2) Voir l'article sur Alexandre de Halès.

(3) Prodromus... lib. I, cap. XV, p. 64.

dans le ridicule et l'absurde. Bonaventure avait le bonheur d'être de ces maîtres, qui regardent comme un de leurs devoirs de tirer du trésor de l'Église et de la science catholique, non seulement des choses nouvelles, mais encore des choses anciennes (1). S'il est insensé de tout approuver, il ne l'est pas moins de tout rejeter. Un savant chrétien se fera toujours un devoir de se conformer à ces paroles de l'apôtre saint Paul : « *Omnia autem probate ; quod bonum est tenete* (2) ».

Du reste si saint Bonaventure savait suivre, il savait aussi diriger sa voie et se faire une opinion. En théologie comme en toute autre science, il n'est pas rare de se trouver en présence d'opinions opposées sur lesquelles se divisent les maîtres et les docteurs. Bonaventure examinait alors les autorités, pesait les raisons, se rendait compte de tout ; après quoi il se prononçait, inclinant vers l'opinion qui lui paraissait la plus judicieuse et la mieux autorisée (3).

Il lui arrivait parfois de déroger à ce principe, mais il ne le faisait jamais que par un motif de piété. Avant d'examiner les autorités, de peser les raisons d'un sentiment, Bonaventure commençait par voir si ce sentiment s'harmonisait mieux avec les lumières de la raison, qu'avec les sentiments de la foi. Toutes les fois qu'une opinion, très-conforme aux lumières de la raison, se trouvait en présence d'une autre opinion, qui favorisait davantage les sentiments de la piété, Bonaventure n'hésitait pas : son cœur l'inclinait vers cette dernière (4).

(1) « Scriba doctus in regno cœlorum profert de thesauro suo nova et vetera. » (Matth. XIII, 52).
(2) I ad Thessalon. V. 21.
(3) Prodromus.... lit. II cap. XV p. 120
(4) Ibidem, p. 121.

Tout en professant pour ce dernier principe le plus profond respect, nous devons exprimer un regret, relativement à l'usage qu'en a fait parfois le docteur séraphique. Dans deux circonstances importantes au moins, ce fameux principe a fait sortir saint Bonaventure de la voie où nous aurions voulu le voir rester. Si en effet dans ses commentaires sur le livre des Sentences il n'a pas osé se prononcer en faveur de l'Immaculée Conception, alors qu'il y était porté par sa tendre dévotion envers Marie, c'est que sa piété ne trouvait pas ce privilège assez appuyé sur l'autorité des saints Docteurs (1). Nous avons heureusement tout lieu de croire que plus tard il changea de sentiment, car en 1273 au Chapitre général de Pise, il *ordonna* de célébrer dans tout l'Ordre la fête de l'Immaculée Conception.

Nous n'avons pas cette consolation d'un désaveu et d'un retour à l'esprit de l'Ordre dans la fameuse question du motif de l'Incarnation. Toujours poussé par ce sentiment de foi et de piété dont nous parlons, Bonaventure se sépare de son maître et abandonne cette belle opinion du fait de l'Incarnation en dehors de l'hypothèse de la chute originelle. Scot heureusement la reprendra et la fera accepter par l'Ordre; et ce sera l'un de ses titres de gloire. Pour le docteur séraphique, tout en reconnaissant que le fait de l'Incarnation en

(1) « Sunt tamen aliqui, qui ex speciali devotione celebrant conceptionem beatæ Virginis, quos nec omnino laudare, nec simpliciter audeo reprehendere. Non omnino approbare audeo, pro eo quod sancti Patres, qui alias solemnitates Virginis Spiritu Sancto docente statuerunt, qui etiam magni amatores, et veneratores beatæ Virginis fuerunt, conceptionem virginis solemnizare non docuerunt. Beatus etiam Bernardus præcipuus virginis amator, et honoris ejus zelator illos reprehendit, qui conceptionem virginis celebrant. » (In lib. III, dist. 3 part. 1 art. s. qu. 1).

dehors de la chute originelle est plus ingénieux et plus conforme à la raison, il le trouve moins en harmonie avec sa foi et sa piété, et ce seul motif suffit pour lui faire préférer l'autre opinion. Nous ne sommes pas de son avis; cependant nous nous plaisons à rendre hommage aux sentiments qu'il exprime dans ces belles paroles : « *quoniam ergo hic modus dicendi, etsi non videatur esse ita subtilis, sicut præcedens, plus tamen consonat pietati fidei, in hoc quod auctoritatibus sanctorum magis concordat, et affectum nostrum ardentius inflammat : ideo concedendum est... quod præcipua ratio Incarnationis fuit redemptio generis humani* (1). »

Après ce que nous venons de dire des principes qui ont présidé au choix des opinions de notre saint, tout le monde comprendra que l'humilité seule a pu l'autoriser à se dire un simple compilateur (2). Tout en étant un commentateur dans la rigueur du mot, il a mis tant de sagesse et de pénétration, tant de foi et de piété dans le discernement de ses opinions, qu'il a mérité de prendre rang parmi ces grands docteurs, dont les Universités catholiques se faisaient gloire de suivre la doctrine, parce qu'elles la trouvaient toujours conforme aux enseignements de la sainte Église.

2° A la sureté, la doctrine de saint Bonaventure unit la *solidité*. — Sixte-Quint le proclamme hautement dans sa bulle : *Triumphantis Hierusalem :* « Il a laissé à la postérité, dit ce pape, des monuments de son esprit vraiment divin, où les questions les plus difficiles et enveloppées de nombreuses obscurités sont expo-

(1) In lib. III, Sentent. dist. 1 art. 2 qu. 2.

(2) « Nec quisquam æstimet, quod novi scripti velim esse fabricator, hoc enim sentio et fateor, quod sum pauper et tenuis compilator. » (in lib. I, Sententiar. Prolegom).

sées avec une grande abondance d'arguments excellents, avec ordre et méthode, avec netteté et lucidité. Dans ces mêmes monuments, la vérité de la foi catholique brille avec éclat, les pernicieuses erreurs et les sacrilèges hérésies sont terrassées, et les esprits des pieux fidèles sont enflammés d'une manière étonnante et de l'amour de Dieu et du désir de la céleste patrie (1). »

Nous croyons superflu, après ce témoignage d'un grand pape de faire appel aux jugements, pourtant si élogieux, des nombreux admirateurs de la doctrine de Bonaventure. Nous ne ferons qu'une exception en faveur d'un enfant de saint Dominique, le P. Baptiste de Judicibus. Bien qu'il professât la plus profonde admiration pour les immortels écrits de saint Thomas, ce savant religieux savait rendre justice aux éminentes qualités, au merveilleux génie de celui qui fut l'émule et l'ami du docteur Angélique. Il dit donc en parlant de notre saint : « Docet itaque illuminando intellectum et affectum ad spiritualia inflammando, non mordax, non detrahens, sed totus suavis et benignus, eâ quidem facilitate, ut judicare non possis, an exponendo subtilior, an facilior, an perspicatior, an sive doctis, sive insipientibus accommodatior, an disserendo subtilia apertior, an moralia docendo speculabilior fuerit. In quo genere, mihi doctrina ejus maxime inter cæteras videtur excellere (2). »

(1) « Ea enim divini ingenii sui monumenta posteris reliquit, quibus perdifficiles et multis obscuritatibus involutæ quæstiones magna optimorum argumentorum copia, viâ et ordine enucleate ac dilucide explicantur, fidei catholicæ veritas illustratur, perniciosi errores et profanæ hæreses profligantur, et piæ fidelium mentes ad Dei amorem et cœlestis patriæ desiderium admirabiliter inflammantur. » (Bulla. — *Triumphantis Hierusalem*).

(2) Prodromus. — Lib. II, cap. VII, p. 100.

Sans vouloir justifier tous les éloges donnés à la solidité de la doctrine du docteur séraphique, un simple examen sur sa manière de traiter chaque question permet d'en entrevoir le bien fondé. La foi avec ses divers témoignages, la raison avec ses arguments sont appelées à venir successivement déposer en faveur de la vérité qu'il veut défendre ou démontrer. Et comme la fermeté de la foi repose sur ces trois témoignages : les paroles des saintes Écritures, les décrets des Conciles et les écrits des Pères (1), Bonaventure leur fait un appel incessant. Les paroles de la sainte Écriture, dont sa mémoire contenait le précieux trésor, abondent sur ses lèvres et sous sa plume. Les décrets des principaux Conciles sont cités fréquemment et toujours à propos. Enfin les écrits des Pères, qu'il avait eu soin de lire et d'annoter sérieusement, apportent le sentiment des témoins de la tradition.

Aux divers témoignages de la foi, saint Bonaventure ne manque pas d'unir l'autorité et les preuves de la raison. Il savait trop que la raison est un précieux auxiliaire de la foi, pour se priver de son concours dans la défense de la vérité. Peu de philosophes, même chrétiens, ont parlé de la raison humaine en termes aussi élogieux que le docteur séraphique. Son Itinéraire de l'âme à Dieu ne contient-il pas ces belles paroles ? « Toutes les sciences ont des règles certaines et infaillibles, comme des lumières et des rayons qui descendent de la loi éternelle dans notre esprit. Et c'est pourquoi notre esprit, éclairé et inondé de tant de splendeurs, est conduit par lui-même, à moins qu'il ne soit aveugle, à contempler cette lumière éternelle, qui

(1) « In eloquiis Scripturarum, in Decretis Conciliorum, in Documentis sanctorum.» (In Luminar. Eccles. serm. 9).

ravit les sages et trouble les impies, selon ces paroles du prophète : Une lumière admirable descend, ô mon Dieu, de vos montagnes éternelles et les insensés sont troublés au fond de leur cœur (1). »

Malgré ces éloges donnés à la raison, des auteurs animés de bonnes intentions, nous voulons le croire, se sont plu à représenter Bonaventure, sinon comme un adversaire, du moins comme un contempteur de la philosophie et des sciences humaines. Ils en font une espèce de mystique, qui, absorbé par ses rêveries, ou, si on aime mieux, par ses conceptions ultra sensibles, ne regarde que d'un œil distrait ou indifférent les choses de la raison et du temps.

Rien ne ressemble plus à un rêve que ces appréciations prétendues savantes : les faits comme la doctrine de notre saint leur donnent un éclatant démenti. Ses écrits ne révèlent que ces deux points. *En fait* il a souvent recours à l'autorité et aux preuves des philosophes ; *en théorie*, tout en blâmant l'amour excessif de la philosophie, il en proclame l'utilité, bien plus la nécessité pour la théologie.

Si quelqu'un veut se rendre compte de l'usage fait par Bonaventure de l'autorité des auteurs profanes, qu'il ouvre ce petit opuscule intitulé *Pharetra* ou *Carquois spirituel*, et il trouvera au moins mille sen-

(1) « Omnes autem istæ scientiæ habent regulas certas et infallibiles, tanquam lumina, et radios descendentes a lege æternâ in mentem nostram. Et ideo mens nostra sanctis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit cæca, manu duci potest per seipsam ad contemplandam illam lucem æternam. Hujus autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem, et e contra insipientes, qui non credunt ut intelligant, ducit in perturbationem ut impleatur illud propheticum ; *illuminans tu mirabiliter a montibus æternis, turbati sunt omnes insipientes corde.* (Ps. 75) (Itinerarium mentis ad Deum cap. III, in fine).

tences extraites des œuvres du seul païen Sénèque. S'il aime mieux compulser le commentaire sur le Livre des Sentences, il verra, assure Bonelli, qu'aucune question du premier livre n'est résolue sans que Bonaventure ne fasse appel non-seulement à l'autorité des anciens Pères, mais encore des Péripatéticiens, des Platoniciens et disciples des autres écoles (1). Il verra également que dans la longue liste des auteurs cités en tout l'ouvrage, les philosophes païens occupent une belle place.

Parmi tous ces philosophes celui que notre saint aimait à suivre, quand il ne le trouvait pas en opposition avec la foi, c'était Aristote. Il s'en faisait même une règle, affirme Benelli, « *ubi recte sapit. eumdem præ cæteris Philosophis sectari solemne habui* (2). Ce n'est pas précisément ce qu'affirme Jourdain (3) qui croit avoir remarqué que les affections du docteur séraphique n'appartiennent point aux doctrines péripatéticiennes. Il faut pourtant que les modernes en prennent leur parti et qu'ils renonçent à vouloir faire de Bonaventure un disciple de Platon, comme un mystique dédaigneux de la raison et de la philosophie.

Sans aucun doute saint Bonaventure blâme l'amour excessif, l'usage immodéré que, de son temps, certains docteurs faisaient de la philosophie. Mais après cette concession réclamée par la vérité et la justice, il n'a garde de tomber dans l'excès opposé. Il démontre admirablement et par le raisonnement et par l'exemple des saints Pères, qu'il est utile et même nécessaire de connaître la philosophie.

(1) Prodromus .. lib. III, Animadversio tertia, p. 155.

(2) Prodromus.... ibid. p. 156.

(3) Esquisse de la Philosophie scolastique avant saint Thomas d'Aquin, tom. 1, chap. 2.

Personne, affirme Bonaventure, n'oserait blâmer quelqu'un qui étudierait les ouvrages des hérétiques dans le dessein d'éviter leurs pièges et de mieux connaître la vérité. Comment alors trouver mauvais l'étude des philosophes, dont les écrits ont une toute autre force pour l'intelligence de la vérité et la réfutation de l'erreur. La foi a même beaucoup de conclusions pour lesquelles l'intervention de la philosophie est nécessaire. Si l'on se mettait ainsi à blâmer toute étude de la philosophie, il faudrait en venir à cette extrémité de condamner les saints Pères eux mêmes. Car personne n'a mieux décrit la nature du temps et de la matière première que saint Augustin dans ses Confessions. Nul mieux que lui, dans son Commentaire littéral sur la Genèse, n'a fait connaître l'origine des formes et la propagation des êtres. Il a traité d'une manière incomparable de l'âme et de Dieu dans ses livres sur la Trinité, de la création du monde, dans sa Cité de Dieu, et ainsi de toutes ou de presque toutes les autres questions. Si vous lisez son ouvrage de la Doctrine chrétienne, ajoute notre saint, il vous prouvera que la sainte Écriture ne peut être comprise sans la connaissance des autres sciences : il vous montrera aussi qu'à l'exemple des enfants d'Israël qui emportèrent les richesses de l'Égypte, les théologiens doivent s'emparer des enseignements de la philosophie. De là vient, dit en terminant le docteur séraphique, que la plupart de nos connaissances sur la philosophie ont été puisées non dans les livres des philosophes, mais dans les ouvrages des Pères (1).

Nous pouvons nous arrêter sur ces paroles ; elles nous révèlent les vrais sentiments du docteur séra-

(1) In Epistolà ad Magistrum innominatum.

phique. Remarquons cependant en finissant que ces sentiments s'harmonisent admirablement avec la doctrine de la constitution dogmatique *Dei Filius* du concile du Vatican. « Non seulement, y est-il dit, la foi et la raison ne peuvent être en désacord, mais elles se prêtent un mutuel secours ; la droite raison démontre les fondements de la foi, et, éclairée par sa lumière, elle développe la science des choses divines ; — Bien loin donc que l'Église soit opposée à l'étude des arts et des sciences humaines, elle la favorise et la propage de mille manières (1) »

3° Un troisième caractère de la doctrine de saint Bonaventure, est d'être *juste* — Un grand esprit d'équité mêlé de charité règle tous ses jugements sur la doctrine des autres. Quand il doit s'occuper d'une opinion, dit un de ses historiens, il se montre véridique et sincère dans son exposé, nullement animé du désir de la contradiction, émettant humblement sa propre opinion (2).

Pour pratiquer ce parfait esprit d'équité, Bonaventure se tenait en garde contre deux mauvaises inclinations de l'âme humaine ; la présomption ou l'amour exagéré de son propre sentiment, et le désir immodéré de le faire prévaloir. Il ne ménageait sur ce sujet ni les conseils, ni les exemples.

(1) « Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat ; .... quapropter tantum abest ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. »

(2) « Fuit enim eas (opiniones) recensendo verus, ac sincerus, neque ullo contradicendi studio elatus, dijudicando acutus, et perspicax, redarguendo moderatus, atque modestus, opinando non arrogans, neque opiniosissimus homo. » (In vitâ s. Bonaventuræ a Petro Galisinio cap. XI).

« Il faut, dit-il, dans toute recherche de la vérité veiller avec le plus grand soin et bien observer que quelqu'un ne se complaise tellement dans son sentiment et n'y adhère avec tant de ténacité, qu'il en vienne à mépriser les paroles des autres. Ce regard défavorable jeté sur l'opinion des autres, aidé de l'orgueil et de l'envie, peut fermer à une âme la porte de la vérité (1). »

Bonaventure observait dans toute sa perfection ce conseil qu'il donnait à ses disciples. Quelle modestie dans cette conclusion du deuxième livre de son beau Commentaire sur le Lombard ! « Si un autre, dans la résolution de cette question, bien plus dans l'exposition des deux livres précédents, voit autrement et peut-être mieux que moi, je ne lui porte point envie. Mais je demande que, si quelqu'un trouve dans cette ouvrage quelque chose digne d'approbation, il en rende grâces à Dieu, dispensateur de tout bien. Si au contraire il trouve quelque chose de faux, de douteux ou d'obscur, qu'il veuille bien charitablement l'attribuer à mon insuffisance, car ma conscience me rend ce témoignage d'avoir désiré dire des choses vraies, claires et acceptées par le plus grand nombre (2). » La con-

(1) « Hoc summopere attendendum, et in inquisitione quàlibet observandum, ne quis adeo lætetur in sententiâ oris sui, et sic ei inhæreat, ut oris alieni verba despiciat : aspiciens ea oculo minus sano, et sic per tumorem et livorem sibi veritatis aditum præcludat.» (In 2 dist. 44 art. 3 qu. 2 circa finem).

(2) « Si cui autem aliter videtur et fortassis melius in hujus quæstionis determinatione, immo explanatione duorum librorum præcedentium, non invideo ; sed hoc rogo, ut si quis aliquid in hoc opusculo invenerit approbatione dignum, agat gratias Deo, largitori bonorum. In aliis vero locis, ubi invenerit vel falsum vel dubium vel obscurum, scribentis insufficientiæ benigne indulgeat, qui absque dubio, teste conscientiâ, vera, aperta et communia dicere concupivit. »

clusion du troisième livre ne le cède en rien à celle que nous venons de rapporter.

Autant Bonaventure était humble et modeste en émettant son sentiment, autant il était charitable et rempli de déférence pour le sentiment des autres. Il avait en horreur l'esprit de contestation. « Dans les questions douteuses, disait-il, il suffit de savoir ce qu'ont pensé les Maîtres, et il n'est pas utile de se livrer aux discussions (1). »

Loin de chercher à diviser et à combattre, il travaillait à unir et à concilier. Quand le dissentiment entre les saints docteurs était plus apparent que réel, il s'appliquait à le faire disparaître (2). Il voulait que ses disciples l'imitassent sur ce point. Dans une question encore inédite il leur donnait ce sage conseil. « Il ne convient point aux modernes de mépriser les opinions des anciens: ils doivent les respecter en toute humilité et les exposer fidèlement. On ne doit point croire que ces grands chercheurs, ces amants passionnés de la vérité ont émis sans raison leurs célèbres opinions ; aussi faut-il attacher une importance particulière au motif qui les a déterminés à parler ainsi. Car ce qui se présente avec une apparence de fausseté, est souvent reconnu vrai quand on remonte à l'intention de ceux qui ont parlé (3). »

(1) « Sufficit in dubiis scire, quid sapientes senserunt, nec est utile contentionibus deservire. » (ad finem Lib. III, Sentent.).

(2) In lib. III, Dist. 25, dub. 3.

(3) « Non enim decet juniores antiquorum aspernari sententias, sed humiliter venerari et fideliter explicare ; quia non est credendum, quod magni amatores et inquisitores veritatis celebres positiones suas dixerunt sine causâ: et in omnibus autem dictis præcipue *causa* dicendi consideranda est. Nam quod superficialiter videtur falsum, frequenter invenitur verum, cum pertingitur ad intentionem dicentium. » (Divi Bonaventuræ.... Opera Omnia..... Quaracchi tom. I. Prolegomena, p. LXIII).

Enfin Bonaventure apprenait à ses disciples à mettre la charité bien au-dessus de la science par ces belles considérations : « Ille solus, qui caritatem habet spectat ad legem Evangelii, quam multo melius, et utilius est desiderare, quam habere omne donum scientiæ et prophetiæ ; quia qui addit scientiam, addit et laborem, qui vero et caritatem addit, multiplicat sibi meritum, et consolationem (1). » Que d'erreurs, que de divisions seraient évitées, si ces sages conseils, si ces salutaires exemples du docteur séraphique trouvaient de fidèles disciples et de nombreux imitateurs !

4° La doctrine de saint Bonaventure est enfin *pieuse et dévote.* — Tous les auteurs s'accordent à reconnaître dans la doctrine du docteur séraphique ce caractère propre et distinctif. Il est constitué par cette double vertu qu'elle renferme, d'éclairer et d'échauffer. Elle est donc pieuse parce qu'elle est lumière et onction, science et chaleur. Elle l'est encore par la préférence donnée à toutes les opinions les plus favorables à la foi. Nous avons pu le constater en nous appuyant sur les paroles même du séraphique docteur (2). Mais ce n'est pas tout. Bonaventure fait entrer la piété dans l'acquisition même de la science et dans le but qu'elle poursuit.

Nous trouvons dans le prologue de l'Itinéraire de l'âme à Dieu ces conseils remplis de la plus admirable piété. « J'invite donc le lecteur au gémissement de l'oraison, par le Christ crucifié, dont le sang purifie les

(1) Ad finem, lib. III, Sentent.

(2) Saint Bonaventure ne craignait rien tant que d'atténuer en quoique ce soit les privilèges de la Mère de Dieu. « Cavendum est diligenter, ut honor Dominæ nostræ in nullo ab aliquo minuatur, qui etiam in periculo capitis debet integer custodiri. » (In 4 dist. 28, art. 5. qu. 6 in fine).

souillures de nos péchés ; qu'il ne croie pas que la lecture suffise sans l'onction, la spéculation sans la dévotion, la recherche sans l'admiration, la vigilance sans la reconnaissance, le talent sans la piété, la science sans la charité, l'intelligence sans l'humilité, l'étude sans la grâce divine, le miroir sans la sagesse divinement inspirée. C'ést donc aux humbles prévenus de la grâce divine, aux âmes pénétrées de componction et de dévotion, remplies de l'huile de la joie céleste, éprises de l'amour de Dieu, que je propose ces spéculations. Je déclare par là que les images proposées aux regards de notre âme sont de peu ou de nulle utilité, si le miroir de notre esprit n'est purifié et bien diaphane. « *insinuans quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostræ tersum fuerit et politum.* »

Après avoir ainsi posé la nécessité d'un double élément, l'un naturel, l'autre surnaturel, pour l'acquisition de la science selon Dieu, notre saint nous apprend en quel ordre il convient de faire usage de l'un et de l'autre. « Comme la grâce, dit-il, est le fondement de la rectitude de la volonté et de la parfaite illumination de la raison, il convient tout d'abord de prier, puis de vivre saintement, et enfin de s'appliquer à la considération des spectacles de la vérité de façon à monter graduellement jusqu'à ce qu'on parvienne à cette montagne élevée où Dieu apparaît et se laisse voir (1). »

(1) « Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis, et illustrationis perspicuæ rationis, sic primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio spectaculis veritatis intendendum, et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum ubi videatur Deus Deorum in Sion. » (Itiner. mentis in Deum cap. 1).

Ce qui nous reste a dire de la doctrine de notre saint considérée dans sa fin corroborera ce grand caractère de la piété, et fera voir qu'elle est tout aussi pieuse dans sa fin, qu'en elle-même et dans son principe.

III. — *Dans sa fin* la doctrine de saint Bonaventure est vraiment *séraphique*. — Elle tend en effet à l'amour de Dieu et elle cherche en tout l'image et le vestige de Dieu. Nous devons à ce saint docteur d'avoir étendu à la science elle-même l'esprit du séraphique François d'Assise. François avait de nouveau appris au monde, qui se refroidissait « *frigescente mundo* (1) », à rechercher dans les divines Écritures et dans les mystères de la foi des motifs d'aimer et de faire aimer Dieu. Que de sublimes élans d'amour, que d'héroïques résolutions n'avait-il pas puisé lui-même dans la lecture du saint Évangile, dans la considération des mystères de la crèche, du calvaire et du cénacle ! Il avait encore appris au monde à se servir des créatures comme d'un livre où il était facile de lire quelque chose des perfections de Dieu. Ecoutons le docteur séraphique nous révéler les sentiments de son Père. « François, dit-il, voyait dans ce qui est beau la suprême Beauté, et dans les traits imprimés aux créatures il poursuivait partout son Bien-Aimé, se faisant de tout un degré pour atteindre celui qui est le digne objet de tous ses désirs. Car il goûtait cette source de toute bonté répandue comme un ruisseau dans chaque créature, il la goûtait avec un sentiment de dévotion extraordinaire (2). »

(1) Oraison du saint, fête des stigmates, 17 septembre.

(2) « Contuebatur in pulchris Pulcherrimum et per impressa rebus vestigia prosequebatur ubique Dilectum, de omnibus sibi scalam faciens, per quam conscenderet ad apprehendendum eum, qui

Bonaventure avait déjà écrit du même saint ces autres paroles : « Considérant l'origine première de toutes choses, son âme se remplissait d'une plus grande piété et il appelait du nom de frère ou de sœur les créatures, quelque petites qu'elles fussent, parce qu'il savait bien qu'elles avaient toutes avec lui le même auteur (1). »

Saint François n'avait pu faire prévaloir ces vues, appliquer ces principes dans le domaine des sciences proprement dites, dont il s'était fort peu occupé. Nous disons *appliquer ces principes*, car il les avait *posés*, lorsqu'il demande dans sa Règle que tout, loin de diminuer l'esprit d'oraison et de dévotion, serve au contraire à l'entretenir et à le fortifier (2). Il était réservé à Bonaventure, enfant selon le cœur et l'esprit de François, de faire l'application de ces principes à la science et de compléter ainsi sa pensée.

Dans les écrits de saint Bonaventure la science est comme une prière, une méditation ou un chant d'amour qui s'élève vers Dieu. Sans négliger de considérer dans les créatures les causes immédiates qui les ont produites, il s'attache de préférence à contempler leur première origine et leur dernière fin. Par là il peut les ramener à celui qui est le premier principe et la fin de toutes choses. La beauté, les perfections des créatures ne sauraient captiver son âme ; il faut quelle monte vers la suprême beauté, vers les infinies perfections

est totus desiderabilis : inauditæ namque devotionis affectu fontalem illam bonitatem in creaturis singulis degustaret. » (Legenda s. Francisci a s^to Bonaventurâ, cap. 9).

(1) « Consideratione primæ originis omnium abundantiori pietate repletus, creaturas, quantumlibet parvas, fratris vel sororis appellabat nominibus, pro eo quod sciebat eas unum secum habere principium (ibid. cap. 8).

(2) Règle des Frères Mineurs, chap. V.

de leur cause exemplaire. Des qualités matérielles des corps il passe facilement, au moyen des sens anagogique, tropologique et allégorique, à la considération des propriétés spirituelles des êtres immatériels. Dans ses traités du *Centilognium — de Reductione artium ad theologiam — de Ecclesiasticâ Hierarchiâ — de Itinerario mentis in Deum*, le docteur séraphique manifeste davantage ce besoin de chercher Dieu, et de tout rapporter à Lui dans l'étude des êtres. L'Itinéraire de l'âme à Dieu mérite une mention spéciale, car il est entièrement consacré à cette sublime recherche de Dieu par les ouvrages sortis de ses mains.

Si Bonaventure, à l'exemple de son séraphique père, voyait dans ce qui est beau la suprême beauté, s'il poursuivait partout son bien-aimé dans les traits imprimés aux créatures, ce n'était pas uniquement pour arriver à le connaître. Connaitre Dieu ne pouvait être le but des investigations de cette âme séraphique. Il le fait bien voir lorsqu'il aborde la fameuse question de la fin de la théologie.

Saint Thomas et Scot se contentent de l'espèce de dilemme posé par Aristote dans sa Métaphysique. Pour le philosophe païen toute science est par sa fin spéculative ou pratique. Elle est spéculative, si elle a pour but principal la connaissance de la vérité. Elle est pratique, si cette vérité connue a pour but de diriger l'homme dans l'exécution des actes de sa vie ou de ses travaux (1). Saint Thomas range de préférence la théologie parmi les sciences spéculatives, Scot au contraire, parmi les sciences pratiques.

Mais la division d'Aristote ne contente nullement le

(1) « Speculativæ et enim (scientiæ) finis veritas, practicæ autem opus. » (II Metaph. text. 3.)

docteur séraphique, et il ne se résigne pas à faire entrer la théologie dans l'une ou l'autre catégorie. Si le but principal de la théologie ne consiste pas dans la direction des actes de l'homme, il ne consiste pas non plus dans la pure spéculation de la vérité. Quelle différence n'y a-t-il pas, dit le docteur séraphique, entre la connaissance de cette proposition : Le Christ est mort pour nous, et la connaissance d'un théorème de géométrie. La seconde n'agit que sur l'intelligence pour l'éclairer : la première au contraire par sa nature même agit sur l'intelligence et sur la volonté. Elle émeut la volonté et la pousse à l'amour du Dieu qui s'est livré Lui-même par amour pour nous (1).

Aussi Bonaventure, à cause de ce caractère inhérent à la plupart des propositions spéculatives de la théologie, en fait-il une science à part, qui participe de la nature des sciences spéculatives et pratiques sans se confondre avec elles. Il l'appelle *affective*, parce que les vérités de la théologie, tout en étant du domaine de la spéculation, se présentent à la volonté avec un tel attrait, qu'elles l'attachent et l'unissent à sa fin dernière, qui est Dieu.

L'amour de Dieu, l'union avec Dieu est donc le dernier mot de la doctrine de saint Bonaventure. Elle y tend comme à sa fin et à son but suprême. C'est ce caractère de sa doctrine qui a valu à son auteur les deux noms de *docteur dévot* et de *docteur séraphique* (2).

(1) « Nam hæc cognitio quod Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi est homo peccator et durus, movet ad amorem ; non sic ista : quod diameter est asymeter costæ. » (Doctoris seraphici... S. Bonaventuræ... Opera omnia... Quaracchi Proœmii quæst. 3, tom. I, p. 13.)

(2) « Primum audiebat *doctor devotus*, observat P. Sbaralea, ac omnium primus, quod sciam, titulum *doctoris seraphici*, attribuit Joannes Gerson, inde Alphonsus Spina in Formalitio Fidei Lib. 5

Le titre de docteur dévot était seul en usage jusqu'au XVe siècle ; Gerson le premier donna à Bonaventure le nom de docteur séraphique, et c'est ce nom qui a prévalu dans la suite.

Mais saint Bonaventure n'est pas seulement un maître et un docteur pour l'Ecole ; il est encore un docteur de la Sainte Église. Il nous reste à dire comment il a été déclaré l'un des plus grands docteurs.

5° *Saint Bonaventure docteur de la Sainte Église.*

Dans les lettres décrétales *Triumphantis Hierusalem*, où Sixte-Quint élève saint Bonaventure à la dignité de docteur de la Sainte Église, trois points nous paraissent dignes de fixer notre attention. Ce sont d'abord les *motifs* qui ont déterminé Sixte-Quint à déclarer Bonaventure docteur de la Sainte Église, puis la *déclaration* elle-même, enfin les *conséquences* qui en découlent pour sa doctrine.

I. Le Souverain Pontife confesse avoir obéi à ces trois motifs : la piété filiale envers l'Ordre des Frères Mineurs, l'esprit de justice envers saint Bonaventure, le désir d'être utile à la Sainte Église. Il importe d'autant plus de mettre en lumière ces vrais motifs, que des écrivains n'ont pas craint de leur en substituer d'autres bien différents. Ils font obéir Sixte-Quint à un mesquin motif d'envie ou de jalousie, au désir d'élever son Ordre et de l'égaler à l'Ordre rival des Frères Prêcheurs. Ces motifs ont pu paraître naturels à leur âme vile et égoïste. Ce n'était pas une raison suffisante pour les prêter à la grande âme de Sixte-Quint. Ils le

Consid. 10, Diss. 3, et a Francisco Pavino J. V. D. in Relatione ad Sixtum IV super ejus Canoniz. Part. 1, quasi proprius asseritur. »

pouvaient d'autant moins, que ce pape avait pris soin de leur faire connaître ses vrais sentiments.

1° Sixte-Quint a donc d'abord obéi à un sentiment de piété filiale envers l'Ordre des Frères Mineurs. Il le reconnaît et s'en glorifie comme de l'accomplissement d'un devoir. « La charité de Jésus-Christ, dit il, et aussi cet ardent amour de dévotion envers Bonaventure que nous avons toujours ressenti depuis notre enfance, nous pressent d'aviser aux moyens les plus aptes à répandre et à glorifier sa sainteté et sa doctrine, autant qu'il est en notre pouvoir avec l'aide du Seigneur. Nous sommes mû en cela, comme il convient, par ce lien commun d'une union sainte avec l'Ordre séraphique où l'un et l'autre nous avons été élevés, où nous avons vécu tant d'années, et auquel, comme à la meilleure des mères, nous devons donner tous les témoignages de tendresse et de reconnaissance (1). »

2° Ce qui rendait ce premier sentiment plus sacré aux yeux de Sixte-Quint, c'est qu'un devoir de justice venait s'y ajouter. A ses yeux saint Bonaventure était digne des mêmes honneurs que saint Thomas. Or saint Pie V avait à bon droit placé l'Ange de l'Ecole parmi les docteurs de la Sainte Église ; Sixte-Quint se regardait comme obligé de suivre un tel exemple et d'exalter à son tour le docteur séraphique. Il croyait si peu, en agissant ainsi, céder à un sentiment d'envie

(1) « Urget nos tamen caritas Christi, et ardens quidam devotionis affectus, quo erga eum ab incunte ætate perpetuo exarsimus, ut de ejus sanctitate et doctrinâ magis magisque propagandâ atque illustrandâ, quantum cum Domino possumus, cogitemus. Movemur quidem, ut par est, sanctâ cum eo communione seraphicæ Religionis nostræ, in quâ educati et tot annos versati sumus, et cui tanquam matri optimæ meritæ, omnia pietatis et grati animi monumenta præstare debemus. » (Litter. Decret, *triumphantis Hierusalem* § 10.)

et de jalousie, qu'il en faisait remonter l'inspiration jusqu'à Dieu. « Dès le commencement de notre pontificat, dit-il, par l'inspiration de Dieu, comme nous le croyons pieusement « *Deo, ut pie credimus, inspirante,* » nous nous sommes constamment proposé d'exalter de tout notre pouvoir et auprès de tous, le nom et les glorieux mérites de ce saint docteur, d'accroître et d'étendre envers lui la piété des fidèles. Nous avons été grandement fortifié dans cette résolution par l'exemple de notre prédécesseur, le pape Pie V, d'heureuse mémoire, homme qui a si bien mérité de la chrétienté, et que nous vénérons comme un père. »

« En effet, ce Pontife, poussé par la religieuse piété et la tendre dévotion qu'il portait à saint Thomas d'Aquin, la gloire de son Ordre et l'ornement de l'Église catholique, désireux, comme nous maintenant, de rendre à ce saint, des honneurs dignes des éclatants services rendus à la Sainte Église, ordonna et décréta, entre autres choses, que tous les ans à perpétuité sa fête serait célébrée sous le rite double, comme celle des quatre docteurs de l'Église. Or nous trouvons parfaitement juste d'accorder les mêmes honneurs a l'illustre docteur saint Bonaventure, puisqu'il existe entre eux une si grande union et similitude de vertu, de sainteté, de doctrine et de mérites. « *Et sancto Bonaventuræ, doctori eximio, tribui debere æquum profecto existimamus, cum tam multa inter eos virtutis, sanctitatis, doctrinæ, meritorum conjunctio et similudo intercedat* (1). » Ces paroles sont suivies de l'éloge commun des deux docteurs, que nous avons cité au commencement du premier article.

Tout le monde ne pensera peut-être pas comme

(1) Ibidem § 12 et 13.

Sixte-Quint, qu'un devoir de justice oblige à ne pas séparer la gloire de saint Bonaventure de celle de saint Thomas. Si tout le monde ne partage pas son sentiment sur les mérites du docteur séraphique, personne du moins ne doit le mépriser, ni méconnaitre la pureté du motif qui a déterminé sa conduite.

3° Aux motifs de piété filiale et de justice, il faut en adjoindre un autre: l'utilité de la sainte Église. Sixte-Quint s'étend longuement sur ce dernier motif. Il montre d'abord de quelle utilité est pour la sainte Eglise la théologie scolastique, et par conséquent la théologie de saint Bonaventure. « Enfin, dit il, nous sommes déterminé par l'utilité de l'Église universelle, utilité que l'érudition d'un tel docteur peut accroître et enrichir, surtout en ce siècle malheureux, où les embûches des hérétiques et les machinations de l'enfer s'attaquent avec la plus grande véhémence à la Théologie, appelée scolastique. Ces attaques nous indiquent clairement qu'il convient de conserver, d'exalter et de propager avec tout le soin possible cette même Théologie, dont l'Église de Dieu recueille les plus grands fruits (1). »

Après ce magnifique éloge de la Théologie scolastique, vient celui des deux docteurs que Sixte-Quint regarde comme ses deux Princes et ses deux Chefs: l'angélique Thomas d'Aquin et le séraphique Bonaventure (2). De là il passe à l'énumération des sources d'où elle découle, ce qui lui permet de conclure encore en faveur de sa très-grande utilité (3). Enfin, par sa méthode, la scolastique a eu le précieux avantage de se faire détester et craindre des hérétiques et des

(1) Ibidem § 10.
(2) Voir au commencement du premier article.
(3) Ibidem, § 10.

ennemis de la vérité. « Ils comprennent fort bien, dit Sixte-Quint, que par cet enchaînement bien réglé des causes et des effets, par cet ordre et cette admirable disposition qui rappelle une armée rangée en bataille, par ces distinctions et ces définitions lucides, par cette fermeté de l'argumentation, par ces discussions approfondies, ils comprennent qu'il est facile de distinguer la lumière des ténèbres, le vrai du faux, comme de découvrir et de révéler leurs mensonges, aux moins clairvoyants malgré les prestiges nombreux et les apparences trompeuses dont ils les ont recouverts (1). »

De ces diverses considérations, Sixte-Quint tire deux conclusions. Une première en faveur de la théologie scolastique. Comme elle n'a rien perdu de son actualité nous croyons devoir la rapporter ici. « Plus donc, dit Sixte-Quint, de tels hommes s'efforcent d'attaquer et de renverser cette forteresse si bien armée de la Théologie scolastique, plus il importe de défendre ce boulevard invincible de la foi, de conserver et de protéger l'héritage de nos pères, enfin, dans l'étendue de notre pouvoir, de combler des honneurs dont ils sont dignes, les plus vaillants défenseurs de la vérité (2). »

On voit poindre dans ces dernières paroles la seconde conclusion. Saint Bonaventure était l'un des plus vaillants défenseurs de la vérité, puisqu'il marchait avec saint Thomas à la tête des Théologiens scolastiques. Il convenait donc, dans l'intérêt même de la sainte Église, de le combler des honneurs dont

(1) Ibidem.

(2) « Quanto igitur magis illi hanc munitissimam scholasticæ theologiæ arcem oppugnare et evertere conantur, tanto magis nos decet hoc invictum fidei propugnaculum defendere, et hæreditatem patrum nostrorum conservare et tueri, et acerrimos veritatis defensores meritis honoribus, quantum possumus, decorare (Ibidem). »

il était digne et de le déclarer l'un de ses plus grands docteurs. Sixte-Quint ne pouvait refuser de faire ce que lui commandait la justice et l'intérêt de l'Eglise de Dieu.

II. Il convient de laisser la parole au Vicaire de Jésus-Christ sur la terre et de l'entendre proclamer saint Bonaventure, docteur de la sainte Eglise. « Après avoir mûrement délibéré sur tous ces motifs, dit Sixte-Quint, avec nos vénérables frères les Cardinaux de la sainte Eglise romaine, d'après leur conseil et leur consentement unanime, avec une connaissance parfaite de notre part et avec la plénitude de la puissance apostolique, qui nous a été confiée, par cette Constitution devant avoir *force de loi à perpétuité*, nous louons et recommandons beaucoup dans le Seigneur, la doctrine du même saint Bonaventure, doctrine louée déjà par nos prédécesseurs Clément IV, Grégoire X, Sixte IV, très estimée dans le concile de Lyon, employée dans le concile de Florence pour résoudre les questions les plus difficiles, exaltée et recommandée par l'autorité des hommes les plus graves, et digne enfin d'un illustre docteur de l'Eglise. De plus... nous décrétons et déclarons par notre autorité apostolique et la teneur des présentes, que le même saint Bonaventure, inscrit et compté de droit, par Sixte IV, au nombre des saints docteurs, doit être regardé et vénéré comme tel parmi les principaux et les plus élevés qui ont excellé dans l'enseignement de la science théologique : « *Auctoritate apostolicâ tenore præsentium inter præcipuos et primarios qui theologicæ facultatis magisterio excelluerunt, habendum ac venerandum esse, decernimus et declaramus* (1) »

(1) Litter. Decret. *Triumphantis Hierusalem*, § 14.

Sixte-Quint commence par louer et approuver la doctrine de saint Bonaventure. C'est qu'en effet pour être un vrai docteur dans la sainte Eglise, dit le Père Pierre Trigosus, il faut deux choses : la sainteté de la vie et la vérité de la doctrine. Si l'une ou l'autre vient à faire défaut, le titre de docteur ne saurait être mérité (1). La canonisation de saint Bonaventure avait mis hors de doute la sainteté de la vie ; il restait à bien établir la vérité de la doctrine. C'est dans ce but que Sixte-Quint fait appel aux plus graves témoignages.

L'autorité des Pontifes romains, prédécesseurs de Sixte-Quint, et comme lui, grands admirateurs de la doctrinede notre Saint, est d'abord invoquée. Le témoignage des Conciles vient ensuite. Le pape n'en cite que deux, les conciles de Lyon et de Florence, sans doute parce que sa doctrine y brilla dans un éclat incomparable. Au concile de Lyon, en effet, les Grecs jugèrent Bonaventure digne du nom d'Eutychius « *denique dignus habitus est, quem Græci Eutychii appellarent* (2). »

Le Père Michel Vivien dans son *Tertulianus prædicans* affirme qu'au concile de Florence (1438) les Pères avaient à leur disposition les Commentaires de saint Bonaventure, comme les Pères du concile de Trente, la somme de saint Thomas. A trois reprises différentes ils proclamèrent l'excellence de sa doctrine. Ils firent mieux, sa doctrine inspira les décrets qui furent portés dans ce concile (3).

(1) « Quæ quidem duo in perfecto Ecclesiæ doctore, ita necessario conjugi debent, quod, si aliquod istorum deficiat, titulum et gloriam Doctoris non mereatur. » (Summa theologica S. Bonaventuræ a Patre Trigoso... Romæ, 1593... Ad Lectorem.)

(2) Litter. Decret.

(3) « Patres enim Concilii Tridentini habebant præ manibus

Sixte-Quint aurait pu citer encore les conciles de Vienne (1311), de Constance (1414-1417), de Bâle (1431), de Latran (1512). Dans ces divers conciles l'autorité de Bonaventure est souvent invoquée, comme celle d'un grand théologien, et sa doctrine sert à confondre l'erreur et à faire triompher la vérité (1).

Le concile de Trente lui-même (1545-1563), qui a tant honoré saint Thomas, n'a nullement été exclusif dans son amour et sa vénération (2). Un témoin oculaire, le Père François Zamora, Ministre général de l'Observance ; dit qu'il avait vu avec bonheur les hommes les plus savants du concile s'accorder unanimement à recommander instamment la doctrine de Bonaventure, et il avouait qu'il n'avait pu retenir ses larmes, tant ce sentiment le comblait de joie. « *Illud oblectamento fuit mihi videre Tridenti viros doctissimos ad unum ferme omnes, Bonaventuræ doctrinam summopere commendare ; atque eâ de re non potui* (*fateor ingenue*) *maximo gaudio, et lacrymis non cumulari* (3). »

Le concile du Vatican n'a non plus rien promulgué qui ne soit contenu dans la doctrine de saint Bonaventure ou qui n'en découle nécessairement. Si quel-

Summam Thomæ, et Patres Concilii Florentini libros Sententiarum Bonaventuræ... Nec nimùs ad Bonaventuræ gloriam spectat quod ejus doctrina fuerit in Concilio Florentino comprehensa, et quod Patres tam Græci, quam Latini illius præstantiam decantarunt non semel, non iterum, sed tertio; juxta illam sanctiones ibi latas regulantes. » (Tertulianus prædicans. — Auctore R. P. Michaele Vivien. — Venetiis, 1707, tom. VI, p. 21-22.)

(1) Prodromus. — Lib. II, cap. V, pag. 92-96.

(2) Sur les honneurs rendus à saint Thomas au Concile de Trente, voir Goudin. Commendatio doctrinæ S. Thomas, tom. I, p. 24.

(3) Prodromus, lib. II, cap. V, p. 93.

qu'un désirait constater cette conformité, il pourrait utilement consulter un ouvrage publié à Rome en 1874. par un religieux de l'Observance (1).

Sixte-Quint passe sous silence les Universités ; il aurait pu invoquer leur témoignage. Nous avons déjà dit (2) qu'au XV° siècle les Universités de Cologne et de Paris se faisaient gloire d'être fidèles à la doctrine des plus grands maîtres, parmi lesquels figurait saint Bonaventure. Il importe de revenir sur la défense présentée par les docteurs de l'Université de Cologne et adressée aux Princes Electeurs ; car, en justifiant leur conduite, ils exaltent grandement la doctrine des maîtres qu'ils suivent. Ils déclarent d'abord cette doctrine *bonne, exempte de toute censure et qu'on ne saurait blâmer* (3). Ils vont plus loin : ils ne se croient pas autorisés à écarter de leur enseignement la doctrine de ces grands docteurs, parce que l'Eglise romaine à recours à leur autorité et fait usage de leurs livres et de leurs écrits (4). Une autre raison, qu'ils font valoir à juste titre, c'est que les Princes Electeurs ne trouveront aucune Université en Allemagne, en Italie, en France, en Angleterre où il soit défendu à un professeur de corroborer son enseignement par la doctrine de saint Thomas, d'Albert le Grand, d'Alexandre

(1) Seraphicus D. Bonavent. in Œcumen. cathol. eccles. Conciliis cum Patribus Dogmata definiens. Disputatio Historico-Theologica a P. Ludovico a Castroplanio.

(2) Voir le premier article, chap. Ier.

(3) « Doctrina sancti Thomæ, Alberti Magni, Alexandri de Hales, et Bonaventuræ, Ægidii de Roma, Scoti et aliorum antiquorum, est in se *bona et illibata, et nullatenus inculpanda.* » (Novi Thesauri anecdot. Edmundi Martene, tom. I, col. m., 1763, ac seqq.)

(4) « Nec est silentio dissimulandum, quod quia Romana et Universalis Ecclesia Doctores prænominatos, eorum libris, et scriptis utendo, et allegando, non videtur nostræ auctoritati congruere, aut potestati subesse, eorum doctrinam prohibere. » (Id. Ibidem).

de Halès, de Bonaventure, de Scot et de Gilles de Rome (1).

La doctrine du docteur séraphique avait donc cette gloire peu commune d'être enseignée dans toutes les Universités du moyen-âge. Dans quelques-unes un cours spécial était consacré à son exposition. D'après le Père Jean de Saint-Antoine, les Universités d'Ossuma (2) et de Valence (3) en Espagne étaient de ce nombre. Le Père Eusèbe Amort, des Clercs Réguliers, assure qu'à l'Université d'Ingolstadt la théologie de saint Bonaventure fut seule enseignée jusqu'en 1544, époque à laquelle la chaire de théologie fut occupée par les Pères de la Compagnie de Jésus (4).

Le dernier témoignage sur lequel s'appuie Sixte-Quint, est *l'autorité des hommes les plus graves*, qui ont exalté et recommandé la doctrine de Bonaventure et l'ont jugé digne d'un illustre docteur de l'Eglise. Si nous voulions faire connaître tous ces jugements, il faudrait passer en revue les noms recueillis par Bonelli dans le second livre de son *Prodrome* et leur en ajouter plusieurs autres.

Nous ne pouvons et nous ne voulons point faire ce

(1) « Non constat nobis, discurrendo per singulas Universitates Alamaniæ, Italiæ, Franciæ, Angliæ, quin permitteretur Magistris in Facultate artium, pertractando quæstiones suæ Facultatis, uti doctrinâ Doctorum prænominatorum. » (Ibidem).

(2) Biblioth. Francisc. tom. III, p. 151, col. 2.

(3) « Cathedrâ theologica gaudet sanctus et seraphicus Ecclesiæ Doctor S. Bonaventura, cujus honori studiosissima est academicorum Militia, laudabili zelo R. A. P. fr. Petri Polo Valentinæ Provinciæ Patris, et totius Ordinis Minorum Diffinitoris generalis. » (Ibid. p. 156, col. 1.)

(4) « Divi Bonaventuræ theologiam solam in Universitate Ingolstadiana, est a primis ejus initiis usque ad annum 1544, quo Jesuitæ eam cathedram acceperunt, prælecta, ac præscripta fuerit. » (Prodomus, lib. II, cap. IX, p. 107).

travail. Pour le simplifier, écartons d'abord tous ceux qui, par leur vocation religieuse, ont été les frères de Bonaventure. Puis, parmi les savants étrangers à l'Ordre, choisissons les plus éminents et ceux qui ont déclaré que Bonaventure était sinon le premier, du moins l'un des premiers docteurs de l'Eglise, comme l'un des principaux maîtres de la vie spirituelle.

Sans le comparer à personne, le cardinal Bellarmin appelle le docteur séraphique un homme très saint et très savant « *Vir sanctissimus et doctissimus* (1) ; le cardinal Henri Noris, un très célèbre docteur « *celeberrimus doctor* (2), » le cardinal Jean Bona, un homme très sage et séraphique par la vie et la doctrine « *vita et doctrina seraphicus ac sapientissimus* (3). » Denis le Chartreux parle de notre saint en termes aussi élogieux (4).

Louis de Grenade fait figurer saint Bonaventure parmi les docteurs les plus versés dans la connaissance de la philosophie. « Quelques-uns d'entre eux, dit-il, connaissaient à fond la philosophie soit morale, soit naturelle, soit surnaturelle, que l'on nomme métaphysique. Tels furent saint Thomas, saint Bonaventure, Albert-le-Grand, Alexandre de Halès, Scot et une foule d'autres, qui marchèrent sur les traces de ces grands hommes (5). »

Ses connaissances théologiques ne le cèdent en rien à ses connaissances philosophiques. Aubert le

(1) De scriptor. eccles fol. m. 448, col. 2.

(2) In vindic. Augustin, col. 3, § 1.

(3) In via Compendii ad Deum, cap. 4.

(4) Tract. 4 De donis Spiritus Sancti, Additione 6 ad finem. — Egalement in Prolog, lib. I sentent.

(5) Introduction ou symbole de la Foi, IIe partie et XV, éd. Vivès, vol. XIV, p. 350-351.

Mire dit que tous les érudits s'accordent à combler d'éloges la plupart de ses commentaires théologiques. « *Ab omnibus eruditis mirifice laudantur plurimi ejus de rebus theologicis Commentarii* (1). »

L'éloge du Père Claude de la Colombière s'étend aux unes et aux autres. « Tous les savants, dit-il, sont obligés d'avouer que notre saint a porté la science, et de l'Ecriture, et de l'Ecole, au plus haut point qu'on l'ait encore vue; que de tous les maîtres qui ont enseigné avant lui, il y en a peu qui aient fait paraître un esprit aussi élevée et aussi pénétrant, mais qu'il n'en est aucun qui ait joint plus de solidité à tant d'élevation, plus de clarté, plus de méthode, à tant de sublimité (2). »

Le Père de la Colombière ne se contente pas de donner son propre jugement sur saint Bonaventure; il cite ceux de Gerson et de saint François de Sales. « Je ne sais, dit Gerson, si l'Université de Paris a jamais donné au monde un docteur qui puisse être comparé à saint Bonaventure. « *Nescio si unquam talem doctorem sicut Bonaventuram habuerit studium parisiense.* »

Après quoi le Père de la Colombière ajoute. « Ce grand homme, Messieurs, lorsqu'il écrivait ces paroles, n'avait pas oublié l'heureuse fécondité de cette illustre Académie ; il se ressouvenait du fameux Maître des Sentences, d'Albert-le-Grand, d'Alexandre de Halès ; il devait avoir devant les yeux et le Docteur Subtil, et le Docteur Angélique ; et afin qu'on ne croie pas que ces mots sont échappés à sa plume, il a osé

(1) In auctor. de Scriptor. eccles. cap. CD. pag. 72 apud Bibliot. eccles. Fabricii.

(2) Sermons du P. de la Colombière, tom. III, Lyon, 1757, p. 175.

dire ailleurs, que de tous les docteurs, (il n'en excepte pas un) que de tous les docteurs, saint Bonaventure est celui qu'il estime le plus : « *Quæratur a me quis inter cæteros doctores plus videatur idoneus, respondeo sine præjudicio, quod sanctus Bonaventura.* »

« Voilà, Messieurs, ce que ce grand homme a jugé de notre saint. Je ne sais si l'on aurait pu lui donner de plus beaux éloges ; mais il est visible qu'il ne pouvait avoir de panégyriste plus recommandable, plus désintéressé, plus clairvoyant, et qui fût plus digne lui-même des louanges qu'il donne avec tant de libéralité (1). »

Lorsque le Père de la Colombière aborde le sujet de l'onction de sa piété, il dit entre autres choses. « Vous savez, Messieurs, que les écrivains même les plus spirituels font paraître plus ou moins d'onction dans leur manière d'écrire, selon que les sujets qu'ils ont à traiter en sont plus ou moins susceptibles ; mais à l'égard de notre Saint, il n'est point de terre ingrate, point de matière stérile ; son cœur est comme une fournaise d'amour, où s'échauffe, où se fond tout ce qui y entre, quelque dur, quelqu'inflexible qu'il puisse être ; dès qu'un sujet a passé par ses mains, il y prend une teinture de dévotion qui semble lui être naturelle ; la trempe de son esprit est comme ces mines qui communiquent leurs vertus et leurs qualités à l'eau qui les touche, ou qui en approche dans son cours. Voilà pourquoi le grand évêque de Genève dit un jour que quelque estime, quelque vénération qu'il eût pour le Docteur Angélique, il préférerait toujours l'école de saint Bonaventure à l'école de sait Thomas, parce que, quoique saint Thomas lui parut avoir au-

(1) Ibidem, p. 177-178.

tant et peut-être plus de lumière, saint Bonaventnre lui paraissait avoir plus d'ardeur. J'aimerais mieux, disait ce saint prélat, être séraphin qu'être ange : savoir moins, et aimer un peu plus (1). »

Ce que saint François de Sales donnait comme un sentiment personnel, le bénédictin Jean Trithême le regardait comme une vérité incontestable. « Bonaventure, dit ce célèbre abbé de Spanheim, a écrit de nombreux opuscules, aussi profonds que dévots. Par les paroles remplies de ferveur, dont il se sert, il embrâse autant la volonté du lecteur d'amour pour le Christ, qu'il éclaire son intelligence des vérités saintes. A cause de cela aucun docteur de son temps ne peut lui être comparé pour l'utilité des ouvrages, si l'on considère l'esprit du divin amour et de la dévotion chrétienne qui parlent en lui. Il est profond sans être diffus, sagace sans être trop subtil, élégant sans être vain, rempli du feu de la charité sans aucun orgueil. De là vient qu'il y a plus de sécurité à le lire, plus de facilité pour celui qui aime à le comprendre, plus d'utilité à s'attacher à lui, plus de suavité et plus d'avantages à le cultiver. Beaucoup exposent la doctrine, beaucoup prêchent la dévotion ; peu, dans leurs livres, enseignent l'une et l'autre. Bonaventure les a tous surpassés, car chez lui la doctrine forme à la dévotion et la dévotion enseigne la doctrine. Si donc vous voulez allier la science à la dévotion, vous devez vous attacher à l'étude de ses ouvrages (2). »

(1) Ibidem, p. 205-206.

(2) « Scripsit multa et profunda et devotissima Opuscula, quibus ardentia verba proferens, non minus affectum legentis in Christi amore accendit, quam intellectum doctrinis sanctis illuminat : omnes enim sui temporis doctores utilitate operum facile præcellit, si spiritum divini amoris et christianæ devotionis in eo loquentem

Après de tels témoignages portés par de tels hommes, nous croyons bon de nous arrêter. Les auteurs que nous pourrions encore citer n'ont rien dit de mieux, et ils l'ont dit avec moins d'autorité peut-être. Remarquons seulement que leurs jugements, comme tous ceux que nous venons de produire, regardent autant le théologien que le maître de la vie spirituelle.

La vie spirituelle est pourtant la partie où saint Bonaventure, de l'avis de tous, a excellé. Sans aucun doute, le docteur séraphique est un grand théologien, mais il est particulièrement un *grand maître de la vie spirituelle*. Le Père Honoré de Sainte-Marie nous a déjà dit combien sa doctrine spirituelle était complète et universelle ; mais il lui reconnaît trois autres qualités, que nous ne pouvons passer sous silence.

C'est d'abord la sureté et la solidité. « Plusieurs spirituels, dit le Père Honoré, ont donné dans quelques extrémités, ou du moins dans des expressions qui ne sont pas assez justes. Ils ont composé divers traités mystiques qui sont ou trop diffus ou trop serrés. D'autres qui sont obscurs, trop embarrassés, peu intelligibles. D'autres qui sont tout remplis de pensées abstraites, d'allégories outrées, et d'expressions éloignées de la manière ordinaire de s'énoncer, »

« Les écrits de saint Bonaventure n'ont aucun de ces défauts : la solidité, l'ordre, et la clarté en sont le

attendas. Profundus est, non verbosus ; subtilis, non curiosus ; disertus, non vacuus ; flammantia, non inflantia verba proferens. Unde et securius legitur, facilius ab amante intelligitur, utilius frequentatur, dulcius et fructuosius retinetur. Multi doctrinam proferunt, devotionem prædicant multi, pauci scribendo libros docuerunt utramque. Bonaventura autem et multos superavit, et paucos, dum ejus doctrina devotionem, et devotio instruit doctrinam. Si ergo et doctus vis esse, et devotus, illius Opusculis esto intentus. » (De Scriptoribus ecclesiasticis).

propre caractère. Il ne s'éloigne jamais des principes de la théologie, ni des sentiments des Pères. Il explique les choses les plus difficiles et les plus sublimes avec les termes ordinaires, et les rend aussi intelligibles qu'il est possible, eu égard au sujet. »

« Il garde partout un juste milieu, sans que la multitude et l'importance des matières grossissent son ouvrage, et sans que leur briéveté et leur excellence l'empêchent de les traiter avec l'étendue requise. »

C'est ensuite la piété qui accompagne toujours la doctrine : « Ses livres, poursuit le Père Honoré, remplis du feu de l'amour divin, n'embrâsent pas moins le cœur de ceux qui les lisent qu'ils éclairent leurs esprits des plus vives lumières, qui sont deux qualités qui se rencontrent rarement dans ceux qui composent des livres, et qui sont réunies dans ce saint docteur, comme Trithème l'a très bien observé. »

C'est enfin d'être comme un résumé fidèle de la doctrine spirituelle de la tradition catholique et des Pères de l'Église. « Enfin, ajoute le P. Honoré, on ne doit pas considérer la doctrine de saint Bonaventure, comme celle d'un Docteur particulier ; mais comme le miroir fidèle, et une vive expression de la science des Pères, et de l'ancienne tradition de l'Église touchant la vie contemplative. Il n'avance presque jamais rien qui ne soit soutenu de l'autorité de l'Écriture sainte, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Jean Chrysostome, de saint Jean de Damas ; mais plus ordinairement de saint Augustin, de saint Grégoire pape, de saint Bernard, et des autres auteurs mystiques qui ont fleuri avant lui. Il a même des opuscules tout entiers qui ne sont qu'un tissu de leurs expressions, et de leurs propres paroles, On peut dire en quelque manière que la doctrine du séraphique Docteur en

matière de spiritualité, a pour garant toute l'antiquité (1). »

Ce jugement explique la grande autorité de la doctrine de saint Bonaventure près des maîtres de la vie spirituelle. Les uns ont recommandé sa doctrine spirituelle ; d'autres ont jugé quelques uns de ses opuscules dignes de commentaires ; d'autres encore l'ont étudié avec fruit et se sont formés à son école ; d'autres enfin ont cherché à former un cours complet et méthodique d'ascétisme en ne se servant que de ses ouvrages (2).

Comme couronnement de tous ces éloges donnés par les hommes les plus compétents à la doctrine théologique et spirituelle de saint Bonaventure, disons un mot des trois ouvrages qui ont tout particulièrement excité l'admiration de la postérité : le *Breviloquium*, l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* et *les Six ailes du Séraphin.*

Gerson aurait voulu que l'on imposât aux étudiants en théologie d'apprendre tout d'abord le *Breviloquium* et l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, comme on imposait aux grammairiens de savoir Donat sur les parties du discours, et aux élèves de Logique, les petites Sommes de Pierre l'Espagnol (3). La raison qu'il en donne, c'est

(1) Tradition des Pères et des Auteurs ecclésiastiques sur la contemplation... par le R. P. Honoré de Sainte-Marie, Carme Deschaussé, tom. I. Table Historique et Chronologique... p. 53-54.

(2) Prodromus... lib. II, cap. XVII, p. 126-127.

(3) « Sicut apud grammaticos Donatus de partibus orationis, et apud logicos Summulæ Petri Hispani traduntur ab initio novis discipulis ad memoriter recolendum, etsi non statim intelligant, sic apud Theologicos discipulos Breviloquium Bonaventuræ, quod incipit : *Flecto genua*, videretur valde salubriter imponendum juncto Itinerario suo mentis in Deum, quod incipit : *In principio primum principium.* » (Opera omnia... tom. I, p. 553. De examinatione Doctrinarum. »

que toute louange est inférieure à leur mérite : « *Laus omnis inferior est his duobus opusculis, quorum vim agnoscere etiam solâ credulitate non parvus est profectus* (1). » Dans sa lettre à un frère Mineur, il il répète à peu près le même éloge, lorsque parlant de l'itinéraire de l'âme à Dieu il dit « *cujus opusculi immo operis immensi laus superior est ore mortalium* (2). »

Dans une autre lettre adressée à un religieux de la Grande Chartreuse, Gerson exalte peut-être encore davantage ces deux ouvrages, car il déclare que rien ne leur est supérieur. « *Cujus opuscula duo, ut Lecturam et alios tractatus ejus interim prætereram, tanta sunt arte compendii divinitus composita, ut supra ipsa nihil, Breviloquium noto et Itinerarium* (3). » Il indique ensuite que ces deux ouvrages procèdent d'une manière bien différente. En effet le Brevilequium part de Dieu, premier principe, pour de là passer à la contemplation des autres vérités admises par la foi et par la raison ; tandis que l'Itinéraire se sert des créatures pour s'élever jusqu'à Dieu par six degrés ou voies plus parfaites les unes que les autres. En terminant sa lettre, Gerson fait une déclaration qui donne le plus grand poids à ses louanges et à ses conseils. Depuis plus de trente ans il étudiait assidument ces deux Opuscules ; et tous les jours son intelligence découvrait de nouvelles lumières et son cœur goûtait de nouveaux charmes dans cette étude (4).

(1) Idem ibidem.

(2) Ibidem, p. 554.

(3) Apologetica sive responsiva venerabilis Magistri Joannis... Ad quemdam monachum domus Carthusianæ majoris — De libris legendis sen frequentandis a Religiosis. Ibid. p. 571.

(4) « Confiteor itaque et ego in insipientiâ meâ pro conclusione responsivæ epistolæ, ne ultra in longum vertat, quod a 30 annis et amplius citra volui habere familiares mihi prædictos tractatulos

Le traité des six ailes du Séraphin a été particulièrement remarqué et tenu en grande estime par les Pères de la Compagnie de Jésus. Ils le regardent comme l'un des meilleurs traités sur le gouvernement de la vie religieuse, aussi ils désirent vivement que les religieux, et surtout les supérieurs, l'étudient avec soin. Le commentaire des règles de la Compagnie de Jésus par le Père Jules Nigronius, italien, contient les paroles suivantes. « Saint Bonaventure a laissé à la postérité un livre d'or, intitulé des *six ailes du Séraphin* et qui contient la science du gouvernement religieux; comme il est conforme à notre esprit et aux règles de conduite de la Société, notre P. Claude a ordonné de le faire imprimer et de le répandre dans toutes les provinces, pour que tous les religieux et surtout les supérieurs puissent étudier et mettre en pratique la doctrine d'un si grand homme (1). »

Un Jésuite espagnol, le Père Jean-Paul Fontius est non moins élogieux. Dans son commentaire sur ce traité il dit: « Dans notre Congrégation de la Société de Jésus nous estimons à un si haut prix ce traité *des six ailes*, que dans nos bibliothèques il occupe une place analogue à celle qu'occupent les livres de notre Institut (2). »

sæpe legendo, sæpe ruminando, etiam usque ad verba, nedum sententias. Et ecce hàc ætate, hoc otio velut ad votum, via perveni ad initium gustûs eorumdem, qui et repetiti semper mihi novi fiunt et placent, juxta illud Flacci de poëmate vel imagine compositis eleganter, decies repetita placebit. » (Idem, ibidem, p. 571-572.)

(1) « Sanctus Bonaventura reliquit posteris libellum aureum de *sex alis Seraphim*, quo continetur religiosæ gubernationis magisterium. Tunc, quia conformis est spiritus nostro, congruitque cum modo procedendi Societatis, jussit P. N. Claudius typis excudi, ac per omnes provincias disseminari, ut nostri præsertim superiores eum evolverent, ac doctrinam tanti viri ad praxim referrent. » (Comment. Regularum communium Soc. Jesu part 2 num. 66.)

(2) « In nostrâ Religione Societatis Jesu (quæ in materiâ de Libris

Nous avons sous les yeux une traduction de cet opuscule, faite par le Père Jean Cornuty, S. J., sous ce titre bien significatif: *Le Prélat accompli par le Docteur Séraphique S. Bonaventure ou traité des six ailes du Séraphin...* Paris 1682. Chaque aile représente l'une des qualités exigées des supérieurs. C'est ainsi que le Docteur séraphique traite successivement du zèle de la justice, de la piété ou de l'affectueuse bienveillance envers les inférieurs, de la patience, du bon exemple, de la discrétion et enfin de l'esprit de dévotion. La réunion de tant et de si belles qualités ferait facilement d'un supérieur un prélat accompli. Un si parfait exemple méritait d'être offert aux méditations et à l'imitation des religieux de la Compagnie de Jésus. La conduite des supérieurs généraux de l'illustre Compagnie ne nous surprend donc point; nous voudrions seulement qu'elle rencontrât de nombreux imitateurs.

La conclusion de tout ce que nous venons de dire, c'est que Sixte-Quint, en proclamant saint Bonaventure l'un des premiers et des principaux docteurs de la sainte Eglise, n'a fait que se conformer aux jugements déjà portés par les Souverains Pontifes ses prédécesseurs, par les Conciles, par les Universités et par les hommes les plus éminents.

III. Les conséquences de cette élévation de notre saint à la dignité de Docteur de l'Église, sont excessivement importantes au point de vue de sa doctrine. Pour s'en convaincre, il suffit de lire attentivement ces paroles de Sixte-Quint. « Comme nous espérons dans

aliquod tenet votum) tanti pretii tractatum hunc *de sex alis* existimamus, quod in nostrâ Bibliothecâ eumdem fere locum, quem nostri Instituti libri obtinent. » (Mysticus seraphim in Proœmio circa finem.)

le Seigneur que les écrits de ce séraphique Docteur seront d'un grand secours, ainsi que nous le désirons vivement, pour former à la piété et à la dévotion le clergé et le peuple chrétien, nous ordonnons que ses livres, ses commentaires, ses opuscules, tous ses ouvrages enfin, selon qu'ils sont mis au jour par nos presses du Vatican avec le plus grand soin possible, comme nous l'avons dit plus haut, soient cités et employés comme ceux des Docteurs de l'Église les plus illustres « *qui eximii sunt*, » non-seulement en particulier, mais en public, dans les universités, les académies, les collèges, les écoles, dans les leçons, les discussions, les explications, les conférences, les discours, dans toutes les autres études ecclésiastiques et exercices chrétiens (1). »

Sixte-Quint ne pouvait formuler plus explicitement son désir de voir la doctrine de saint Bonaventure enseignée et propagée dans la sainte Église. Ce vœu, bien que parfaitement connu, n'a jamais été annulé ou abrogé par aucun de ses successeurs. Tout dernièrement encore Léon XIII, dans sa bulle *Æterni Patris* citait avec éloge plusieurs passages des lettres décrétales de Sixte-Quint. Il proposait au monde catholique, il est vrai, de suivre le Docteur angélique, mais sans abroger pour cela ce qu'avait dit et écrit Sixte-Quint des œuvres de saint Bonaventure.

De ce que Léon XIII n'a recommandé que le tiers-ordre de saint François, s'en suit-il qu'il ait voulu réprouver les autres ? Il ne viendra à la pensée d'aucun homme sensé de le soutenir ; non les autres tiers-ordres n'ont pas cessé d'être des associations approuvées de la sainte Église, utiles aux âmes et à la piété chré-

(1) Litter. décret. *Triumphantis Hierusalem* § 15.

tienne : après comme avant, ces tiers-ordres continuent d'exister, d'enroler de nouveaux membres, de propager leur salutaire influence. Et les chrétiens ne croient manquer à aucun de leurs devoirs en donnant leur préférence à un autre tiers-ordre que le tiers-ordre franciscain.

Pourquoi en serait-il autrement pour la doctrine? Nous ne le voyons pas, nous n'avons pu en découvrir une seule raison valable. Pour nous, la doctrine de saint Bonaventure mérite toujours les éloges que lui a décernés Sixte-Quint, l'estime et l'affection qu'il a cherché à lui concilier. Personne ne peut donc trouver mauvais que dans la sainte Église quelqu'un, et surtout un enfant de saint François, se conforme au désir ardent de ce grand Pape.

Fr. Prosper min. cap.

(*à suivre*).

LITURGIE

RÈGLES SUR LA NATURE DE L'OFFICE QUE DOIT RÉCITER UN CLERC TENU AU BRÉVIAIRE

TROISIÈME ARTICLE

Il nous reste à parler des offices particuliers à une église et des personnes qui sont tenues à réciter ces offices, puis de la nature des offices que doivent réciter les Prêtres ou les clercs en voyage.

§ 1er. — *Des offices particuliers à une église.*

Les offices particuliers à une église sont ceux de la dédicace, du patron, du titulaire, d'un saint dont on possède une relique insigne, et les offices spécialement accordés par le saint Siège. On a parlé de l'office de la dédicace, t. X, p. 364; de celui d'un saint dont on possède une relique insigne, t. XXXVI, p. 265; quant aux offices spécialement accordés par le saint Siège, il en est traité dans un article précédent, p. 158. Il nous reste à parler du patron et du titulaire.

On se conforme, sur ce point, aux règles suivantes.

Première règle. — La fête du patron d'un royaume doit être célébrée dans tout le royaume.

Cette règle est appuyée sur ce décret. *Question.* « An « de patrono regni sit facienda octava in omnibus regni « civitatibus, quemadmodum fit de patrono particulari « cujuslibet civitatis? » *Réponse.* « Teneri de patrono « regni. » (Décret du 17 mars 1663. N° 2207.)

Deuxième règle. — Les fêtes du patron d'un diocèse, de la ville épiscopale, du titulaire de l'église cathédrale doivent être célébrées dans tout le diocèse par tous ceux qui n'ont pas un patron spécial.

Cette règle repose sur les décrets cités, t. XXVI, p. 83, 84 et 85. On peut y ajouter un bref de Pie VII répondant aux Évêques de Sicile au sujet des patrons dont ils désirent conserver les fêtes. On y lit les paroles suivantes : « Indulgemus, ut utriusque Siciliæ « Antistites, re prius cum suis Capitulis mature per- « pensa, collatisque cum iisdem consiliis, rite ac recte « possint festa patronorum principalium cum utroque « præcepto... retinere... ea tamen lege, ut quando res « sit de patronis diœcesium, præceptum non proten- « datur ultra civitatem principalem, vel ultra ea loca, « quæ, cum peculiari patrono careant, festum patroni « diœcesis ex rubricarum præscripto pari solemnitate « celebrare tenentur. (Décret du 15 octobre 1818. « n° 4552.) »

§ 2. — *De la nature de l'office que doit réciter un Prêtre ou un clerc en voyage.*

Les règles à suivre ici varient suivant la situation canonique d'un ecclésiastique. Ces règles sont les suivantes.

Première règle. — 1° L'Évêque, les Chanoines et les Bénéficiers d'un Chapitre doivent toujours réciter l'office de l'église à laquelle ils sont attachés. 2° Cependant l'Évêque, se trouvant dans un lieu de son diocèse où l'on célèbre la fête du patron ou du titulaire, peut en réciter l'office.

La première partie de cette règle est appuyée sur les décrets suivants.

1er Décret. — « Tam Archiepiscopus quam Canonici, « qui sunt ligati ecclesiæ, etiam absentes tenentur « recitare officium juxta ritum ecclesiarum quibus « sunt ligati. » (Décret du 10 juillet 1677. n° 2828. q. 3).

2° Décret. — « Beneficiarii tenentur semper ad

« officium propriæ ecclesiæ. (Décret du 12 novembre « 1831. n° 4669. q. 50).

La seconde partie repose sur cette décision. « Quæ- « situm fuit an Episcopus, quando reperitur in aliquo « oppido suæ diœcesis in visitatione, seu alia de « causa, possit licite recitare officium sanctorum de « quibus ex forma rubricarum, seu ex concessione « S. C., et quod sint patroni seu titulares, in eisdem « oppidis recitatur, et sic præcepto de recitando officio « satisfaciat? Et S. C. respondit : Posse, et satis- « facere. » (Décret du 11 mars 1643. n° 1437).

Deuxième règle. — Un Vicaire général doit toujours réciter l'office conformément au calendrier du diocèse où il exerce ses fonctions.

Cette règle résulte de ce décret. « Proposito dubio « in S. R. C. per Jacobum Sanctorum Archidiaconum « Melphiten. ad præsens Vicarium generalem Licien. « An recitare debeat divinum officium secundum ru- « bricas diœcesis Licien. ubi residet, vel Melphiten. « unde oriundus? Et eadem S. C. respondit : Teneri « recitare juxta ritum ecclesiæ Licien. » (Décret du 14 mai 1672. n° 2586).

Troisième règle. — 1° Un Prêtre qui se trouve dans un diocèse étranger pour y rester seulement quelques jours récite l'office du diocèse auquel il appartient. 2° S'il doit y résider quelque temps, il peut se conformer au calendrier du diocèse où il se trouve. 3° S'il doit y rester longtemps, il fera mieux de suivre ce calendrier. 4° Il doit s'y conformer s'il vient dans un diocèse pour y fixer sa résidence.

La première partie de cette règle est appuyée sur cette décision. *Question.* « Il Rettore del quasi san- « tuario di santa Maria della Civita presso la terra « d'Itri in diocesi di Gaeta regno di Napoli divota- « mente rappresenta, che ivi concorrono moltissimi « fedeli, fra quali molti Sacerdoti di altre diverse « diocesi, quali per la diversita dei loco Ordinarii non « possono in coro uniformarsi nella recita del divino « officio; e siccome sonovi dei sacerdoti, che vi si « trattengono anche qualche giorno, il desiderio si è

« quello, corne costumasi nelle case delle missioni, e « qualche altro sito ancora, che dimorando qualche « giorno i Sacerdoti in santa Maria di Civita, possano « dire l'officio che corre in detta chiesa, e diocesi di « Gaeta, senza che tenuti siano a recitare anche l'of- « ficio divino della propria diocesi de Sacerdoti che « concorrono a venerare della sacra immagine? » *Réponse.* « Non expedire. » (Décret du 12 novembre 1831. n° 4675).

Nota. — Cavalieri donne la raison de cette règle (t. II, décr. 361. N° 15) : « Si per paucos dies extra diœ- « cesim hospitentur, sequi debent morem suæ ec- « clesiæ, ne reversi in propriam diœcesim teneantur « aut de sancto aliquo officium omittere, aut de altero « bis illud agere. » A plus forte raison, ajoute le savant liturgiste, cette règle doit-elle s'appliquer aux ecclésiastiques qui voyagent d'un lieu à un autre. (*Ibid.* n° 16). « Plus æquo incerta ac inconstans divini « officii ratio foret, nimiisque ambagibus atque incom- « modis ex multiplici officiorum occursu, repetitione « et omissione obnoxia : quare sequantur calenda- « rium suæ ecclesiæ. »

La deuxième partie est appuyée sur une autre décision que nous venons de rapporter à l'appui de la première partie de la première règle, à propos des Bénéficiers d'un chapitre. Il importe ici de le donner en entier. La question est celle-ci. « Quando quis « causa itineris, vel studii, vel aliis de causis extra « patriam sive diœcesim versetur, debetne recitare « officium sui capituli, ecclesiæ et beneficii, vel etiam « simpliciter diœcesis, ac vero officium illius loci in « quo reperitur? » On répond par une distinction, et après les paroles que nous avons citées, c'est-à-dire après avoir affirmé l'obligation, pour les Bénéficiers d'un chapitre, de réciter l'office de leur église, il est dit : « Simplices vero Sacerdotes conformari possunt « officio loci in quo morantur. » (Décret du 12 novembre 1831. n° 4669, q. 50).

La troisième partie résulte de cette décision. « Alexander Giovius Camen. Civitatis clericus in

« Romano seminario scholaris exposuit, per ejus civi-
« tatis Episcopum tempore fel. rec. Gregorii XIII.
« Breviarium fuisse reformatum, quod in illa ecclesia
« et diœcesi recitari consueverat, mandatumque fuisse
« ut omnes clerici ejus jurisdictioni subjecti, ejusmodi
« officium sub pœnis arbitrariis, præter peccati cul-
« pam, quacumque ex causa recitare deberent. Nunc
« vero prædictus clericus in Romano seminario mo-
« ram faciens, Romanum officium cuperet recitare, ne
« si aliquod circa suæ diœcesis officium sibi dubium
« oboriatur, nec qui illud declaret, inveniat : porrecta
« de hac re datariæ supplicatio, huic congregationi
« remissa fuit, cui respondere placuit. Romæ Roma-
« nus mos servetur, et ideo Romanum poterit officium
« recitare. » (Décret du 30 septembre 1596. n° 97).

La quatrième partie résulte de ce qui est dit ci-dessus, et de l'enseignement des auteurs. « Qui alio « concedit, dit Gavantus (t. II, sect. II, c. II, n° 16), « animo constituendi sibi domicilium, vel ibi manendi « majore anni parte, tenetur uti Breviario loci ubi « moratur : secus minime. » Quarti, s'appuyant sur d'autres autorités, s'exprime ainsi (part. I, tit. XIV, sub. II) : « Qui ex una ecclesia transit in aliam animo « perpetuo ubi manendi, vel, secundum aliquos, majori « anni parte, tenetur servare ritum illius ecclesiæ ad « quam transit. » Cavalieri dit également (t. II, « décr. 361, n° 15) : « Si alibi pergant animo figendi « domicilium, vel illud reipsa figant, tenentur sequi « calendarium diœcesis ad quam divertunt, cum ejus-« dem subditi sint. »

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

Histoire d'une ame. — *La servante de Dieu, Mathilde de Nédonchel*, par l'Abbé L. Laplace. 1 vol. in-12, 380 p. Lyon. — Vitte et Perrussel.

Ce livre, au titre modeste, n'aborde pas les questions élevées et ardues parfois de la science ecclésiastique, et cependant nous n'hésitons pas à lui consacrer quelques pages de la revue bibliographique, persuadé que nous ferons plaisir aux lecteurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* en le leur signalant. C'est l'histoire d'une âme qu'on nous présente, et, à ce titre, le livre s'impose aussi à l'étude du prêtre. C'est une branche de la science ecclésiastique, qui n'est pas la moins intéressante ni la moins profitable, que cette étude de l'action de Dieu dans une âme et de la correspondance de cette âme aux mouvements divins. Si la Providence fait admirer davantage sa puissance dans le gouvernement des empires et des sociétés, on saisit mieux la délicatesse de son amour dans les menus détails qui forment la trame ordinaire de la vie d'une âme adonnée à la contemplation dans le secret d'une vie cachée.

L'une et l'autre étude peuvent ramener à Dieu ; mais en somme quand l'esprit est fatigué des turpitudes sans nom qu'il rencontre à chaque pas dans l'histoire des peuples, il aime à se reposer dans la contemplation d'une existence où tout respire la paix, la charité et l'innocence. Il y trouve le soulagement en même temps que l'édification.

C'est bien l'histoire d'une âme que nous a présentée M. l'abbé Laplace : aussi les faits extérieurs, qui composent ordinairement une biographie, sont rares ici. Du reste il n'en pouvait guère être autrement dans cette existence si courte, qui s'est passée tout entière au foyer domestique, qui n'a été occupée que quelques mois par une œuvre extérieure et qui s'est éteinte sans bruit.

Mais si la vie extérieure a fourni peu de matières aux récits de l'historien, il n'en a pas été de même de la vie intime. Il s'est trouvé en présence d'un travail intérieur grandiose, sublime, effrayant même pour une délicate enfant, comme était Mathilde de Nédonchel, et il n'a eu qu'à laisser courir sa plume pour tracer des tableaux d'une rare délicatesse de touche et d'un vif coloris. D'ailleurs il avait à sa disposition une mine d'une richesse inépuisable, où il pouvait puiser à pleines mains, sans craindre de fatiguer le lecteur, je veux parler des cahiers où la jeune fille écrivait, au jour le jour, sous le regard de Dieu, et avec la persuasion que c'était pour elle seule, gage de sincérité, l'histoire de son âme, enregistrant et les grâces de Dieu, et ses efforts, et ses défaites aussi, mais surtout ses désirs.

Il est temps maintenant de présenter l'héroïne du livre. Mathilde de Nédonchel, naquit le 19 août 1842 et elle mourut le 27 juin 1867 : elle a donc vécu moins de 25 ans. — Sa vie s'est écoulée tout entière au sein de sa famille, à l'exception de trois années passées au couvent du Sacré-Cœur de Jette, près de Bruxelles, où on l'avait placée pour se préparer à la première communion. La jeune fille aspirait cependant à la vie religieuse et elle avait pour le cloître une vocation véritable, reconnue et approuvée par les directeurs de son âme ; mais des devoirs impérieux la clouèrent au chevet d'une mère presque continuellement souffrante, qui avait besoin des soins et surtout des conso-

lations que lui prodiguait sa fille bien-aimée. Mathilde, dont l'âme avait soif de solitude et de contemplation, se soumit avec une résignation généreuse à ce pénible sacrifice, gardant dans son âme, comme un trésor, l'amour de sa sainte vocation, et attendant en paix l'heure où Dieu viendrait briser ses liens. C'est ainsi qu'elle passa sa jeunesse, inconnue au monde, comme elle-même ignorait le monde, quand une circonstance imprévue la fit Zélatrice de la Garde d'honneur du Sacré-Cœur. Elle déploya dans ces fonctions une grande activité et un rare dévouement, inspirés par son ardent amour pour le Sacré-Cœur, mais qu'on ne s'attendait pas à trouver derrière sa timidité et sa réserve habituelles. Quand elle eut consacré deux ans à cet apostolat de la réparation, alors qu'elle aspirait plus ardemment que jamais à la vie religieuse, le Dieu qu'elle avait servi et aimé, l'appela doucement à lui, pour consommer dans le ciel cette union intime dont elle avait pénétré le secret dès ici-bas. La vie extérieure de cette enfant n'a donc rien que de bien ordinaire, et, n'eussent été les trésors cachés dans cette âme, elle serait ensevelie aujourd'hui dans l'oubli.

Mais qu'il fait bon jeter un regard sur cette âme ! Comme on y voit l'action de la grâce faisant sentir sa douce influence dès les plus jeunes années. Mathilde a raconté elle-même que, dès sa plus tendre enfance, avant même qu'elle eût cinq ans, elle entendit une voix secrète qui lui disait : « Aime-moi. » Et l'enfant avait répondu par un mot qui devait caractériser sa vie : « Je vous aimerai, mais pardessus tout ; je vous aimerai, mais pour vous seul. Ah ! oui, je vous aimerai toute ma vie, et plus que ma vie. » L'appel intérieur se renouvela souvent, depuis ce moment, même au milieu des vivacités de l'enfance, et toujours la voix trouvait un écho dans ce cœur aimant et dévoué. Ce n'est pas que l'enfant fût exempte des défauts de son âge et que son naturel fût des plus

heureux. Loin de là. « Dans sa première enfance, a dit son historien, Mathilde put, elle aussi, inquiéter ses parents pour l'avenir. D'une délicatesse excessive, elle se révoltait contre la moindre souffrance, et comme elle ne pouvait protester que par ses larmes, à chaque contrariété qui lui survenait, à table ou dans les rapports ordinaires avec les personnes de la famille, c'était des fontaines de larmes répandues. Parfois, après une réprimande, elle montait dans sa chambre pour cacher sa honte et son émotion, elle s'asseyait devant son bureau et alors tout ce qui lui tombait sous la main pâtissait de sa mauvaise humeur, plumes et papier volaient au loin, les crayons étaient mis en éclat et elle restait quelques minutes ainsi à dévorer son chagrin. » Mais il y avait au fond de cette nature hautaine et capricieuse un cœur d'or et une volonté de fer. Tournée au bien, elle devait aller loin.

« Oui, je veux me sauver quoi qu'il m'en coûte, et je veux même devenir une grande sainte : je le puis, je le veux. »

Ce ne fut point, sous la plume de la jeune fille, une de ces résolutions éphémères, qu'apporte un mouvement de dévotion sensible et qu'emportent bientôt les distractions de la vie ordinaire. Fixant les yeux sur ce but élevé qu'elle s'était proposé, on la vit pendant plusieurs années employer, avec une rare énergie, les moyens les plus propres à vaincre sa nature. A ses vivacités de caractères elle opposa une douceur inaltérable, à sa soif d'indépendance une obéissance aveugle aux moindres désirs de ses parents, à son excessive délicatesse des mortifications que n'auraient pas reniées les ordres religieux les plus austères. Elle brisait son corps au moyen d'une ceinture de cuir garnie de piquants de fer et d'une discipline de fer, et son âme était avide d'humiliations, de mépris et de croix. Aussi n'est-il pas étonnant que Dieu ait récompensé tant de générosité par des faveurs extraor-

dinaires, telles qu'on les rencontre dans la vie des saints. Nous ne les décrirons pas, voulant laisser aux lecteurs le plaisir de les lire dans tous leurs détails. Hâtons-nous d'ajouter que ce trésor demeura caché jusqu'au dernier moment. Tout en admirant les effets de la grâce dans leur sainte enfant, les parents de Mathilde de Nédonchel étaient loin de se douter de la valeur du dépôt que la Providence avait confié à leur garde. Il fallut que la mort vint soulever le voile derrière lequel la jeune fille avait dérobé avec une sainte pudeur les faveurs dont Dieu l'honorait, pour qu'apparût aux regards du monde étonné cette merveille de la grâce divine.

Est-il besoin de dire que de tout ce récit se dégage un parfum de pureté, une atmosphère d'innocence qui embaume l'âme, la transporte dans des régions supérieures et la rend meilleure. C'est une des gloires des saints que cette influence vivifiante qui s'échappe de tout ce qui leur a appartenu, comme aussi de la contemplation de leurs vertus. Nous ne croyons pas qu'on puisse lire la courte histoire de Mathilde de Nédonchel sans éprouver ces salutaires effets.

A. Tachy.

La théologie morale et les sciences médicales par le P. Debreyne, Sixième édition entièrement refondue par le Dr A. Ferrand, médecin des hopitaux de Paris. Poussielgue. 1 volume in-18 j., x-400 p.

Un ouvrage de ce genre présente, par la nature même des matières qu'il contient, les plus sérieuses difficultés. Il s'agit en effet d'appliquer deux sciences tout-à-fait différentes entre elles soit par leur nature, soit par leur manière de procéder, à des objets com-

muns et de les mettre d'accord. Il faut pour résoudre ce problème une préparation spéciale que l'on rencontre rarement et qui réunisse dans la même personne le médecin expérimenté et le théologien consommé.

Le P. Debreyne présentait ces rares qualités. Ordonné prêtre après avoir exercé longtemps la médecine, il a voulu exposer, dans un ouvrage concis, ses pensées sur bien des sujets ou le médecin et le confesseur ont à se prononcer simultanément. et il a cherché à éclairer l'un et l'autre. Nous n'avons pas à faire l'éloge de son livre ; les éditions diverses qu'on fut obligé d'en faire, prouvent l'accueil bienveillant qu'il reçut dans le monde ecclésiastique.

Mais depuis quarante ans les sciences médicales ont fait des progrès ; l'esprit humain d'ailleurs a marché, et aujourd'hui la médecine et la théologie se trouvent en présence de faits nouveaux qu'il faut soumettre à un examen sérieux. C'est pour satisfaire à ce besoin pressant que le Dr Ferrand a publié une édition entièrement refondue de l'ouvrage du P. Debreyne.

Autant qu'il était possible, la rédaction primitive a été conservée. Quelquefois aussi elle a été modifiée. En outre on remarque des augmentations considérables.

Le Dr Ferrand a ajouté des pages fort intéressantes, et où l'on rencontre un esprit vraiment chrétien joint à une science élevée, sur les signes de la mort, les signes avant coureurs d'une mort probable, les soins à donner aux mourants et aux morts, le somnambulisme, le magnétisme, les faits mystiques tels que la contemplation, la vision, l'extase, etc,

Ces derniers sujets ont été traités dans un chapitre spécial dont la conclusion générale mérite d'être relevée. L'auteur, après avoir comparé les faits de la mystique vraie, ou de la vie surnaturelle d'une part, et d'autre part les faits d'ordre pathologique, démontre que les premiers se reconnaissent à ce caractère que leur production n'altère en rien l'économie de la

personne humaine et ne fait tout au plus que suspendre momentanement l'exercice des fonctions inférieures à l'avantage des supérieures. Les faits morbides, au contraire, ne se produisent qu'en exaltant plus ou moins les fonctions inférieures au détriment des supérieures et en laissant celles-ci plus ou moins altérées.

Le Docteur Ferrand n'a pas partout embrassé les opinions du P. Debreyne. Ainsi, au sujet de l'embryotomie, le P. Debreyne la condamne d'une manière absolue quand elle est pratiquée sur un fœtus animé. Son annotateur, sans l'approuver formellement, ne la condamne pas non plus formellement : il se contente de demander qu'on en restreigne de plus en plus l'emploi (1). Ce ne sont pas les raisons théologiques du P. Debreyne qui motivent ses réserves, mais le danger immiment pour la mère qu'entraîne une opération de cette sorte : il ne faut pas la tenter, car le sacrifice de la vie de l'enfant met inévitablement la vie de la mère dans le plus grand péril. Si le sacrifice de la vie de l'enfant devait à peu près certainement sauver la mère, le docteur Ferraud admettrait la licéité de l'embryotomie.

La thèse adoptée par l'annotateur du P. Debreyne a eu de zélés défenseurs. Nous citerons *Avanzini*, le regretté rédacteur des *Acta S. Sedis*, dans une dissertation publiée en appendice, au volume VII, p. 516 ; le P. *Ballerini*, Mgr d'*Annibale*, dans sa *Summula theologiæ moralis*, part II, n. 321 et 322, enfin le rédacteur actuel des *Acta S. Sedis*, l'abbé *Pennachi*, dans une brochure récente intitulée : *De abortu et embryotomia,* Romæ, 1884.

Mais elle a eu aussi d'ardents contradicteurs. Les anciens abonnés de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* n'ont pas oublié les trois articles publiés sur ce

(1) p. 176 Cf. p. 207.

sujet, au commencement de 1873, par le R. P. Eschbach, qui revint plus tard sur la question dans un opuscule intitulé : *L'embryotomie au point de vue théologique et moral;* Paris, 1876.

Le travail de l'abbé Pennachi a motivé une réponse de M. Waffelaert, docteur en théologie et professeur de théologie morale au séminaire de Bruges, publiée par la *Nouvelle Revue Théologique*, 1884, n. 1. 2 3.

On peut encore compter parmi les adversaires déclarés de l'embryotomie le Docteur Capellmann (1), Mgr Kenrick (2) et en général tous les auteurs modernes qui ont traité ce sujet, sauf ceux que nous avons cités pour l'opinion contraire.

Il ne rentre pas dans notre plan de discuter les raisons, de l'une ou l'autre opinion ; mais la doctrine du P. Debreyne a nos préférences marquées, tant à cause de ses raisons intrinsèques qu'à raison des graves autorités qui la défendent.

La question de l'embryotomie fut traitée devant l'*Académie de morale* du clergé de Rome, le 24 avril 1876, et cette pratique fut condamnée à l'unanimité comme intrinsèquement mauvaise. « Il s'agit ici, disait un des censeurs, de défendre un principe contre l'envahissement des doctrines plus ou moins matérialistes de nos jours... Nous devons nous tenir en garde contre les doctrines nouvelles et nous attacher avec soin aux vraies traditions de l'enseignement théologique des siècles qui nous ont précédés. Le regretté *M. Avanzini* s'est écarté de cette tradition en écrivant dans les *Acta S. Sedis* la dissertation qui a donné lieu à ce débat, et qui *est dénuée de toute preuve sérieuse*. Aussi s'est-il élevé, dès qu'elle eut paru, des protestations de divers côté, principalement ici, en

(1) *Medicina pastoralis, editio 4, 1a latina, p.* 16.
(2) *Theologia moralis, t. I, p.* 112.

Italie et en France. Sa thèse doit donc être considérée comme non avenue. »

Ces paroles sont sévères, mais nous les regardons comme l'expression de la vérité. Bien qu'on ne puisse pas dire qu'elles renferment l'enseignement officiel de l'Eglise romaine, elles tirent une grande autorité et de leur auteur et des circonstances où elles ont été dites.

En terminant, nous dirons que tout prêtre qui s'occupe de la direction des âmes, doit, de temps à autre, revenir, par une étude approfondie, sur ces matières délicates et pratiques sous peine de s'exposer à des erreurs fort graves. Nous connaissons peu de de livres où, à la science théologique et aux connaissances médicales, on ait su joindre la réserve de style que réclament et la langue française et le respect dû au lecteur.

Nota. Le compte-rendu ci-dessus était déjà rédigé depuis quelque temps, quand on a rendu publique la décision du Saint-Siège relativement à l'embryotomie (1). Cette décision confirme le sentiment que nous avions adopté. Nous avons laissé toutefois les détails qui concernent cette question, à raison de leur intérêt historique.

A. Tachy.

Rescripta authentica *sacræ Congregationis Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ, necnon summaria indulgentiarum quæ collegit et cum originalibus in archivio sacræ Congregationis Indulgentiarum asservatis contulit* Josephus Schneider, *societatis Jesu Sacerdos, sacræ Congregationis In-*

(1) Nous avons publié cette décision dans un de nos précédents numéros.

dulgentiarum et ss. Reliq. consultor. 1 vol., grand in-8, pp. 722. Pustet, éditeur à Ratisbonne.

La Sacrée Congrégation a fait publier, il y a deux ans, à la librairie Pustet, le recueil officiel de ses décrets authentiques. Nous en avons rendu compte en son temps. Elle n'y a fait insérer, comme nous l'avons remarqué, que les décrets quelle a jugés utiles « *fieri juris publici.* » Elle s'est arrêtée au nombre assez restreint de 454. Mais ses archives contiennent deux cent cinquante volumes remplis de concessions spéciales. On ne pouvait songer à les publier toutes ; ce qui serait d'ailleurs parfaitement inutile. Prinzivalli en inséra un certain nombre dans son recueil. Le P. Schneider en publie un nombre plus grand dans le volume dont nous parlons, qui devient ainsi le complément nécessaire des *Decreta authentica.* Parmi le grand nombre de rescrits contenus dans les archives, il a donné la préférence à ceux qui indiquent la manière de procéder de la S. Congrégation. L'ouvrage est partagé en deux parties : la première est intitulée *Rescripta authentica S. C. Indul.*, et la seconde *Summaria indulgentiarum a summis Pontificibus nonnullis objectis devotionis, ecclesiis, oratoriis et aliis locis piis, ordinibus religiosis, archiconfraternitatibus, confraternitatibus, sodalitatibus et piis unionibus concessarum.*

La première partie contient 425 rescrits ; la seconde, qui renferme plus de 80 sommaires, est, comme l'indique son titre, le code d'indulgences de toutes les œuvres pies.

Un appendice, qui se compose de 30 articles, donne quelques documents qu'on ne trouve pas dans les *Decreta authentica,* et les décrets nouveaux, depuis la publication du recueil officiel jusqu'au 17 mai 1884.

L'auteur du recueil a eu l'heureuse idée d'indiquer tous les éléments d'un traité complet des indulgences

emprunté tant aux *Decreta authentica* qu'aux *Rescripta;* il en a dressé le plan fort complet et il renvoie pour les détails aux deux volumes.

Ajoutons que ce volume est imprimé avec autant de perfection et d'exactitude que le volume des *Decreta*, comme d'ailleurs toutes les belles éditions officielles publiées par la maison Pustet, et qu'il porte l'approbation du cardinal préfet de la S. Congrégation des Indulgences déclarant authentiques toutes les pièces qu'il renferme.

Il sera donc accueilli avec faveur par le clergé.

A. TACHY.

LE CREUSET DU PRÊTRE, *par Joseph Pérez de Sécastilla, docteur,* etc., *traduit pour la première fois de l'espagnol en français, par un Directeur de séminaire.* — Paris, Roger et Chernoviz, in-32 de 423 pages.

La bibliographie ascétique du prêtre s'enrichit tous les jours de quelque nouveau volume. On a eu l'excellente pensée de rééditer les anciens ouvrages ecclésiastiques de spiritualité ou d'hagiographie: le XVIe et le XVIIe siècles en produisirent un grand nombre en France, en Italie et en Espagne. Le *Creuset du Prêtre* arrive fort heureusement à son tour; car il était inconnu chez nous, n'ayant jamais été traduit dans notre langue. L'auteur, très renommé en Espagne, est de l'école des grands mystiques de ce pays, et il résume leur belle doctrine sur l'excellence, les grandeurs et les devoirs du sacerdoce chrétien. Le titre tout seul nous dit ce qu'est l'ouvrage : une fournaise, où l'or de la charité sacerdotale s'épure au contact de ces paroles ardentes de l'Écriture et des Pères, qui sont comme une flamme toute divine. Ce

titre est bien justifié ; et le prêtre qui lira et méditera ce volume, comprendra mieux l'éminente dignité de son sacerdoce ; il se dépouillera de l'élément terrestre et humain et il accroîtra en lui les dons supérieurs de de la grâce. Ce traité contient en quelques pages toute la substance spirituelle, qu'on cherche quelquefois dans de gros volumes. C'est un *Vade mecum*, qu'il faut mettre à côté de l'*Imitation* et du *Combat spirituel*.

Le docte traducteur doit être félicité d'avoir si parfaitement réussi à rendre la pensée de l'auteur ; il y a mis en outre une correction de style, une clarté et une élégance, qui charment l'esprit. L'édition elle-même, qui est en caractères elzéviriens, rend la lecture du livre agréable et attrayante.

Plusieurs prélats ont honoré de leurs suffrages ce charmant volume. L'un d'eux a voulu qu'on en fît la lecture au réfectoire, pendant la retraite ecclésiastique. Un autre écrivait : *Ce petit livre est un vrai trésor de spiritualité*. Puisse-t-il trouver de nombreux lecteurs parmi les hommes du sanctuaire, pour lesquels il est écrit ; ils retireront de cette lecture les plus précieux avantages et de bien douces consolations.

X.

PROBLÈMES ET CONCLUSIONS DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, *par l'abbé de Broglie, ancien élève de l'école polytechnique, professeur d'apologétique à l'Institut catholique de Paris*, 1 vol. in-12, de 418 pages, Paris, Putois-Cretté, 1885.

On trouvera dans cet ouvrage des notions précises sur les plus anciennes croyances religieuses attestées

par l'histoire, sur les divers systèmes relatifs à l'origine de la religion, sur le Polythéisme, le Brahmanisme, le Boudhisme, le Judaisme et l'Islamisme. On y trouvera en même temps une démonstration originale du Christianisme.

C'est de l'étude même des fausses religions, que l'abbé de Broglie tire ses preuves de la Religion chrétienne. Il pourrait dire comme Bossuet dans l'un de ses sermons sur la *Providence :* « *Bâtissons les forteresses de Judas, des débris et des ruines de celle de Samarie.* »

Il existe entre le Christianisme et les autres religions des différences profondes et des ressemblances saisissantes. De là deux classes de preuves de la Religion chrétienne.

Les différences sont toutes à son avantage et établissent ce que l'abbé de Broglie, appelle (pourquoi ce terme mal défini ?) la *transcendance* de la doctrine de Jésus-Christ, c'est-à-dire son caractère surnaturel et divin. Ici se placent les preuves ordinaires des traités de la *Révélation*, que l'auteur considère, en faisant ressortir le contraste de la vraie et des fausses religions.

Leurs ressemblances lui fournissent une autre démonstration.

Les rationalistes ont voulu en tirer des objections, contre nous. Ils disent: « *Toutes les religions se ressemblent, toutes sont humaines, aucune n'est divine.* »

L'école traditionaliste répondait : « *Les religions fausses sont des altérations de la Religion primordiale : les caractères qui leur sont communs avec le Christianisme, sont des restes du Monothéisme primitif, emporté par tous les peuples du berceau de l'humanité.* »

L'abbé de Broglie n'est pas satisfait de cette réponse de l'école traditionaliste ; car, dit-il, bien des caractères communs au Christianisme et au Boudhisme ou à

d'autres cultes, ne se trouvaient point dans la religion des patriarches ; plusieurs (l'histoire le prouve) se sont produits spontanément au sein de religions qui ne les possédaient pas précédemment et qui n'étaient pas en contact avec le Judaisme ou le Christianisme. Ces éléments qui sont bons, quelle force a pu leur donner naissance dans ces conditions ? La nature humaine que le péché originel n'a ni détruite, ni dépouillée de tous ses avantages naturels et qui se retrouve chez tous les hommes. Satisfaire notre sentiment religieux, telle est la destination de toutes les religions. La religion chrétienne atteint seule ce but d'une manière parfaite ; mais toutes les autres travaillent à l'atteindre : et c'est là ce qui explique qu'on trouve des éléments communs à la religion vraie et aux religions fausses.

Dans les fausses religions, où du reste ces éléments sont en désaccord avec le reste de la doctrine, ils sont le fruit de ce qu'il y a de naturellement bon dans la nature humaine.

Dans la Religion chrétienne, où ces éléments se trouvent réunis en harmonie parfaite avec le reste de la théologie, ils sont le fruit d'une révélation divine qui s'est accommodée merveilleusement aux besoins et aux aspirations du cœur humain et de ce cœur humain lui-même qui, sous l'action de la grâce et sous la direction infaillible du pape et des évêques, produit dans l'Église les œuvres, les dévotions, les institutions qu'on y admire.

Ainsi le Christianisme réunit et développe harmonieusement dans son sein tout le bien qui se rencontre épars dans les autres cultes. C'est une deuxième preuve qu'il est divin ; puisqu'il répond divinement et mieux que toutes les fausses religions, aux besoins et aux aspirations légitimes de l'humanité.

Les rationalistes disaient : « *Toutes les religions se ressemblent, donc aucune n'est divine.* » L'abbé de Broglie répond : « *Toutes les religions ressemblent*

au Christianisme par ce qu'elles ont de bon; donc le Christianisme est meilleur que toutes les religions faites par les hommes ; donc il est divin. »

On reconnaîtra que cette démonstration est belle autant qu'originale, et qu'elle ne manque pas de solidité.

Monsieur de Broglie reconnaît du reste que son explication des ressemblances du Christianisme avec les cultes non chrétiens, ne détruit pas l'explication de l'école traditionaliste. Les fausses religions ont succédé au Monothéisme révélé et elles se sont souvent retrouvées en contact avec lui. Elles se sont développées sous l'action des traditions antiques et de la spontanéité personnelle. On n'y peut négliger la dépendance de chaque génération vis-à-vis des générations qui l'ont précédée, de chaque civilisation vis-à-vis des civilisations qui l'ont entourée, ce que certains moralistes contemporains appellent la *solidarité morale*. Quelle est la part de la Révélation divine et du cœur humain, de la tradition et de la raison, du bien et du mal dans les éléments dont les fausses religions sont formées ? Voilà le sujet d'une étude aussi intéressante qu'utile et que sans doute M. de Broglie nous réserve après le beau travail qu'il vient de nous donner ; car il est infatigable et il fait en quelques mois ce que d'autres ne pourraient faire en des années.

J. M. A. VACANT
Professeur au Grand Séminaire de Nancy.

ACTES DU SAINT-SIÉGE

I. — Réponse de la S. C. des Rites à plusieurs doutes proposés par Mgr de Luçon.

Reverendissimus Dominus Nicolaus Catteau hodiernus Episcopus Lucionen. atque etiam ipsius nomine hodiernus redactor Kalendarii in usum ejusdem Diœceseis, sacræ Rituum Congregationi insequentia Dubia pro opportuna solutione humillime subjecerunt, nimirum :

Dubium I. Quum ex Indulto Apostolico Solemnitas Patroni Principalis cujusque loci ut plurimum Dominica infra Octavam ejusdem Patroni locum habeat, ex ipsius sacræ Rituum Congregationis responsionibus constat quod in Ecclesiis ubi neque viget obligatio Chori, neque alia canitur Missa de Officio occurente, fieri debet hujus commemoratio *cum ceteris occurrentibus* in Missa votiva solemni ejusmodi solemnitatis translatæ. Hinc quæritur : 1° Utrum in ea Missa solemni Commemoratio facienda sit de die infra Octavam, si forte alia occurrat Octava, vel de simplici occurrente ; 2° Num faciendæ sint ejusmodi commemorationes, si in hac Dominica occurrat duplex secundæ classis, quod Commemorationem tum diei infra Octavam, tum simplicis in Missa solemni excludit.

Dubium II. Ubi Festum Purificationis B. M. V., qua concluditur Tempus Natalitium, Octava gaudet, debetne in Missa infra ejusdem Octavam usurpari Præfatio Nativitatis, vel de B. M. V. cum verbis « Et te in Purificatione. »

Dubium III. Quonam ex Communi repetendæ sunt

Lectiones II[i] et III[i] Nocturni infra Octavam utriusque Cathedræ S. Petri: Apostolorumve an Confessorum Pontificum.

Dubium IV. Ubi Festum Titulare Patrocinii S. Joseph habet Octavam, possuntne absque Indulto infra Octavam usurpari Lectiones quæ in supplemento ad Octavarium romanum specialiter concessæ videntur.

Dubium V. Quænam Lectiones recitari debent in II° et III° Necturno infra Octavam Sacratissimi Rosarii, cum in Octavario non reperiantur communes Lectiones pro Octavis B. M. V.

Dubium VI. Ex Decreto 8 Junii 1709 in Bracharen. Ad 3, diebus 6 et 7 infra Octavam Festi Titularis Sanctissimæ Trinitatis faciendum est Officium de die 2 et 3 infra Octavam Corporis Christi cum Commemoratione Sanctissimæ Trinitatis; rubrica vero specialis Octavarii romani 6 die infra Octavam Sanctissimæ Trinitatis sic sonat: Si Festum Sanctissimæ Trinitatis titulus est Ecclesiæ, fit de Octava ejusdem cum Commemoratione Octavæ Corporis Christi. Quæritur cuinam ex duabus his sententiis adhærendum sit.

Dubium VII. Quando concurrit dies Octava Sanctissimæ Trinitatis cum sequenti Festo Duplici 1[æ] classis, debetne fieri commemoratio Octavæ prædictæ.

Dubium VIII. Cum Festa S. Josephi et Immaculatæ Conceptionis B. M. V. ad primum gradum inter solemnitates erecta sint, quæritur an his diebus liceat celebrare Missam solemnem de requie præsente cadavere, uti fit Fer. 2[a] et 3[a] infra Octavam Paschæ et Pentecostes.

Dubium IX. Ubi Festum S. Gabrielis Archangeli celebratur sub ritu duplici 1[æ] classis, utpote Patroni vel Titularis Ecclesiæ, debentne Vesperæ integræ fieri de eo cum Commemoratione sequentis S. Josephi, vel de S. Josepho cum Commemoratione præcedentis.

Dubium X. In concurrentia Festi Sanctissimi Redemptoris cum Officio votivo Sanctissimi Sacramenti, de-

betne fieri Commemoratio prædicti Officii votivi in vesperis.

Dubium XI. Ex rubricis Generalibus Missalis Tit. XVII N. 5 in Missis Feriarum, Adventus, etc. genuflectere debent omnes in Choro, dicto per Celebrantem *Sanctus*, usque ad *Pax Domini*. Quæritur utrum hæc rubrica intelligenda sit usque ad *Pax* inclusive vel exclusive.

Dubium XII. Quæritur utrum in recitandis precibus, quæ ex Decreto Sanctissimi D. N. Leonis Papæ XIII in fine cujuscumque Missæ sine cantu flexis genibus dicendæ sunt, celebrans ad Orationem assurgere debeat, prout fert regula generalis quoad Orationes.

Dubium XIII. In tota fere Diœcesi Lucionen. adest consuetudo canendi Missas, quæ infra hebdomadam a diversis fidelibus petuntur, omittendo in Choro *Gloria* et Graduale vel Tractum, necnon Sequentiam vel *Credo*, si dicenda occurrant, ea ratione quod cantor unicus omnes Missæ cantus difficillime solus peragere posset, populusque diuturnitatem Missæ præsertim in diebus servilibus ægre sustineret. Quæritur utrum prædictus modus canendi Missas servari possit, vel prout abusus eliminanda sit ejusmodi consuetudo.

Dubium XIV. Quæritur utrum in Ecclesiis mere Parochialibus, ubi non adest obligatio Chori, vesperæ quæ ad devotionem populi diebus Dominicis et Festivis cantantur, conformes esse debeant officio diei ut in Breviario, vel desumi possint ex alio quolibet Officio, puta de Sanctissimo Sacramento, vel de B. M. V.

Sacra vero eadem Congregatio, ad relationem infrascripti secretarii, exquisitoque voto alterius ex Apostolicarum Cæremoniarum Magistris, omnibus mature perpensis, ita propositis Dubiis rescribendum censuit, nimirum :

Ad I. *Negative.*

Ad II. Præfatio Nativitatis ut in die festo.

Ad III. Repetantur Lectiones diei festi.

Ad IV. *Affirmative.*

Ad V. Ut ad III.

Ad VI. Servetur Decretum in Bracharen citat.

Ad VII. Serventur rubricæ de concurrentia.

Ad VIII. *Negative.*

Ad IX. Vesperæ integræ faciendæ de Sancto Gabriele, attenta solemnitate ejusdem Festi, utpote Patroni seu Titularis Ecclesiæ, verum addita Commemoratione Sancti Josephi.

Ad X. *Negative.*

Ad XI. Inclusive usque ad *Pax Domini* per celebrantem.

Ad XII. Negative in casu, ut ex responso diei 28 Augusti 1884.

Ad XIII. Consuetudo, de qua in casu, veluti abusus prorsus eliminanda est.

Ad XIV. Licitum est in casu Vesperas de alio Officio cantare, dummodo ii, qui ad Horas Canonicas tenentur, privatim recitent illas de Officio occurrenti. Atque ita rescripsit, declaravit ac servari mandavit die 29 Decembris 1884.

D. Cardinalis Bartolinius S. R. C. Præfectns,
Laurentius Salvati S. R. C. Secretarius.

II. — *Livres mis à l'index.*

1. — Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII Sanctaque sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico vaticano die 19 Decembris 1884, damnavit et damnat,

proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat quæ sequuntur Opera :

Siete Tradados por Juan Moltalvo en dos temos. Besanzon, imprenta de José Jacquin, 1882.

Nouvelles études d'histoire religieuse, par Ernest Renan. Paris, Calmann Lévy, éditeur, 1884.

Auctor operis (Guiseppe Sandrini) *cujus titulus:* Saggio di letture giovanili ad uso delle scuole popolari ; *prohib. decr.* 23 *Aprilis* 1850, *laudabiliter se subjecit et illud reprobavit.*

Auctor operis (F. Gaspar) *cujus titulus:* Der Vernunftstaat nach seinen Rechten und Pflichten; *Latine:* Status rationalis, ejusque jara et obligationes : Luxemburgi, 1883; *prohib. decr.* 9 *Maii* 1884, *laudabiter se subjecit et illud reprobavit.*

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædictum opus damnatum atque proscriptum, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut editum legere vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus illud tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo D. N. Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. S. C. a Secretis relatis, sanctitas sua Decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem, etc.

Datum Romæ die 28 Novembris 1884,

Fr : THOMAS Mª Card. MARTINELLI Præfectus.
Fr : HIERONYMUS Pius Saccheri Ord. Præd.
S. Ind. Congreg a Secretis.

Loco ✝ Sigilli.

2. — Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII Sancta-

que Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, mandavit et mandat in Indicem librorum prohibitorum referri sequens Opus damnatum atque proscriptum a Sac. Cong. S. Universalis Inquisitionis Decret. Fer, IV, die 26 Novembris 1884.

La Scomunica di un'idea — Riposta al Cardinale Vicario di Roma per Monsignor (titolo usurpato) G. B. Savarese — Roma, Stabilimento di Edoardo Perino, 1884. Opus prædamnatum ex Regula 2 Indicis Tridentini, quæ est tenoris sequentis : « Hæresiarcharum libri, tam eorum qui post annum MDXV hæreses invenerunt, vel suscitaruunt, quam qui hæreticorum capita, aut duces sunt, vel fuerunt, quales sunt Lutherus, Zwinglius, Calvinus, Balthasar Pacimontanus, Schwenckfeldius, et his similes, cujuscumque nominis, tituli, aut argumenti existant, omnino prohibentur. Aliorum autem hæreticorum libri, qui de religione quidem ex professo tractant, omnino damnantur. »

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædictum opus damnatum atque proscriptum, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut editum legere vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus illud tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo D. N. Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. J. C. a Secretis relatis, Sanctitas Sua Decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem, etc.

Datum Romæ die 19 Decembris 1884.

Fr. Thomas Ma Card. Martinelli, Præfectus,
Franc Hieronymus Pius Sacchieri Ord. Præd.
S. Ind Congreg. a Secretis.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

LES VERSIONS LATINES

DE LA MORALE A NICOMAQUE

ANTÉRIEURES AU XVe SIÈCLE

Leur emploi, leurs caractères, leur parenté, leur date, leurs auteurs.

Cette étude ne s'occupera point des versions latines de l'*Éthique*, dont on pouvait se servir avant l'invasion des barbares et dont nous ne savons rien, mais de celles qui furent employées par les scolastiques.

Or dans ses savantes *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Amable Jourdain a établi :

1° Que les seuls ouvrages d'Aristote qui aient été aux mains des scolastiques, jusqu'à la fin du XIIe siècle, sont des traités de logique traduits par Boèce;

2° Qu'on fit, pendant le XIIIe siècle, diverses traductions des autres écrits du grand philosophe;

3° Que ces traductions ont pour origine, les unes, le texte grec retrouvé principalement dans les bibliothèques de l'Orient, les autres, des versions arabes employées en Espagne.

Pour ce qui regarde la *Morale à Nicomaque*, Amable Jourdain admet qu'au moyen-âge, il en parut au moins quatre traductions.

La première version ne comprenait que notre deuxième et notre troisième livre, Vincent de Beauvais et plusieurs manuscrits l'appellent *Ethica vetus* (1).

Une autre version parut ensuite; elle contenait uniquement notre premier livre que Vincent de Beauvais et quelques manuscrits nomment *Ethica nova* (2).

En 1240, Hermann l'Allemand traduisit de l'arabe les dix livres de l'Éthique, avec les commentaires d'Averroés (3). Nous possédons des copies manuscrites de cette version.

Enfin on fit, sur le grec, une autre traduction des dix livres de l'Éthique, accompagnés du commentaire d'Eustrate. Cette traduction fut commentée par saint Thomas d'Aquin et employée jusqu'au XVe siècle. A. Jourdain soutient qu'elle fut publiée vers 1250, par Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln (4).

Mes recherches ont porté sur les points déjà examinés par cet auteur et sur d'autres qui ne l'avaient pas été jusqu'ici; et mes conclusions se sont trouvées presque toutes d'accord avec les siennes.

Comme les versions de l'Éthique qu'on publia successivement au XIIIe siècle, ne renfermaient point les mêmes livres et n'étaient pas accompagnées des mêmes commentaires, il est facile de reconnaître celles qui ont été employées dans les divers écrits du moyen-âge. C'est pourquoi, je commencerai cette étude, par l'examen des ouvrages de Vincent de

(1) Elle ne contenait point les dernières phrases du troisième livre et finissait par ces mots : « *Nomen autem intemperantiæ etiam ad errata puerilia transferimus.* » A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote;* 2e édition, (1843) revue et augmentée par Ch. Jourdain; p. 179 et 371.

(2) *Ibid.*

(3) A. Jourdain, *op. cit.* p. 140 et 144.

(4) *Ibid.* p. 63.

Beauvais et des auteurs qui l'ont précédé ou qui ont écrit après lui. Quand jaurai déterminé, par cet examen, la date de l'apparition des versions de l'Éthique, j'en montrerai les caractères et la parenté, puis j'en chercherai les auteurs.

I

Emploi de l'Éthique dans les ouvrages de Vincent de Beauvais.

Vincent de Beauvais entra dans l'ordre des Dominicains avant 1228 et vécut jusqu'en 1264 (1). Son principal ouvrage est le *Speculum majus*, vaste encyclopédie de toutes les connaissances de son temps. Cet ouvrage a trois parties : le *Speculum naturale* divisé en 32 livres, le *Speculum doctrinale* divisé en 17 livres et le *Speculum historiale* divisé en 31 livres. (2). Chaque partie est une immense compilation de tous les écrits possédés par Vincent.

Dans son *Speculum historiale*, il nous donne la liste complète des traités qu'il attribue à Aristote (3) et il n'y mentionne que quatre livres de l'Éthique. Ce sont donc les seuls qui soient à sa disposition. Comme il en cite (4) des extraits, il est facile de reconnaître

(1) Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. I, p. 212 et 214.

(2) Il est démontré depuis longtemps que le *Speculum morale*, qu'on regardait comme une quatrième partie du *Speculum majus*, n'est pas de Vincent, mais d'un auteur du XIVe siècle. Nous n'avons donc point à examiner quels livres de l'Éthique y sont cités.

(3) *Speculum historiale*, lib. III, cap. 84, 85, 86 et 87.

(4) « Præter hos etiam scripsit (Aristoteles) libros Ethicorum quatuor, quorum flores morales in hoc loco inserere volui in hunc modum. » Spec. hist. III, 84.

quels sont ces quatre livres. Or quels sont-ils? Ce sont nos trois premiers livres de l'Éthique dont Vincent divise le troisième en deux (1). Le célèbre compilateur n'avait donc point nos sept derniers livres, quand il rédigeait son *Speculum historiale*.

Sur 17 livres dont se compose le *Speculum doctrinale*, deux, le quatrième et le cinquième, sont consacrés aux questions morales. Les sujets traités dans les sept derniers livres de l'Éthique y sont étudiés, sans que Vincent apporte aucun texte de ces sept livres. Toutes les citations des trois premiers livres, placées dans le *Speculum historiale*, se retrouvent dans le *Speculum doctrinale;* mais la division de l'Éthique d'Aristote n'est plus la même. Dans le *Speculum historiale*, en effet, Vincent la partage en quatre livres; tandis que ici il la divise en deux parties (2). L'une de ces deux parties correspond à notre premier livre : il l'appelle *Ethica nova* et la cite sous ce nom (3); l'autre correspond à notre deuxième et à notre troisième livre : il lui donne le nom d'*Ethica vetus* (4).

Cette manière de désigner les parties de l'Éthique, nous met en droit de penser que le premier livre fut traduit après les deux suivants, et que c'est pour ce motif, qu'il l'appelle *Ethica nova*.

(1) Il divise les extraits, qu'il voulait emprunter aux quatre livres qu'il annonce, par quatre titres que nous lisons ainsi dans l'édition de 1624: *Aristoteles in lib. Ethicorum I* ; — *Idem in secundo* ; — *Idem in tertio;* — *Idem.* in-3. Ce dernier chiffre a dû être modifié par les éditeurs, conformément à la division actuelle, et le texte original devait porter : *Idem* in-4.

(2) *Speculum doctrinale*, IV, 2.

(3) *Ibid.* IV, 4 et 5.

(4) Nous verrons § III ces livres désignés de la même manière par le commentaire de saint Bonaventure sur le maître des sentences.

Cette désignation est du reste employée communément à cette époque. Il existe encore dans nos bibliothèques des traductions manuscrites de ce premier livre qui portent pour titre *Ethica nova*, et des traductions des deux livres suivants intitulées *Ethica vetus* (1). Le texte de ces deux versions est assez différent de celui que saint Thomas a commenté, mais il est conforme aux citations qu'on trouve dans Vincent de Beauvais (2). Nous possédons par conséquent, dans ces manuscrits, les versions dont il s'est servi.

Comme le *Speculum naturale* ne s'occupe ni d'Aristote, ni de morale, aucun auteur n'y a cherché

(1) Voir A. Jourdain, *op. cit.*, p. 179, 435 et 436 où on trouvera des spécimens de ces deux versions, trancrits d'après les manuscrits de laBibliothèque nationale.

(2) Il est facile de s'en convaincre, bien que Vincent transcrive assez librement non-seulement les textes qu'il emprunte, aux auteurs profanes, mais encore ceux qu'il emprunte aux Saints Pères. Il suffit, pour cela, de rapprocher du texte de Vincent et de celui de saint Thomas, les passages de nos manuscrits où la traduction est peu exacte. On trouvera presque toujours ces passages reproduits avec leurs inexactitudes dans le *Speculum majus* et corrigés dans la version suivie par le docteur Angélique.

Voici par exemple les deux premières lignes de l'*Ethica nova* d'après les manuscrits : « Omnis ars et omnis doctrina similiter autem et operatio et proheresis alicujus boni *operatrix* esse videtur. Ideoque *optime enunciant* bonum quod.... » Cette traduction s'éloigne assez sensiblement du grec dans les mots mis en italique. En effet, le grec porte : ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ : il doit être traduit comme le fait la version de saint Thomas : bonum quoddam *appetere* videtur, et il est mal rendu par ces mots de l'*Ethica nova* : alicujus boni *operatrix* esse videtur; — le grec porte encore καλῶς (au positif) ἀπεφήναντο (au passé) : il est rendu littéralement par la version de saint Thomas : *bene enunciaverunt*, et l'*Ethica nova* le rend par un superlatif remplaçant le positif et par un présent remplaçant le passé : *optime enunciant*. Or Vincent de Beauvais reproduit tous les défauts de l'*Ethica nova* soit dans son *Speculum historiale* (l. III. c. 85), soit dans son *Speculum doctrinale* (lib. IV, c. 4) où je lis : ARISTOTELES IN ETHICA NOVA: Omnis ars et omnis

des renseignements sur les traductions de l'Éthique. Pourtant il y a lieu de dire que Vincent possédait les dix livres de l'Éthique, quand il rédigea ce *Speculum*, qu'on regarde ordinairement, comme le premier qu'il ait écrit.

Sans doute il n'y cite aucun texte des sept derniers livres de l'Éthique, mais il invoque l'autorité du commentaire d'Averroés (1), or ce commentaire fut traduit de l'Arabe en 1240 avec les dix livres de la *Morale ;* le *Speculum naturale* contient également de longs extraits du commentaire d'Albert sur le *de anima* (2), or Albert s'y est servi non-seulement de toute l'Éthique, mais encore du commentaire d'Eustrate (3) ; enfin le *Speculum naturale* fait des emprunts aux *questions disputées* de saint Thomas sur la *Vérité* (4), or les articles qu'il transcrit renferment des citations des livres VI, VIII et X de l'Éthique (5).

doctrina, similiter autem et operatio et proheresis boni alicujus *operatrix* videtur. Ideoque *optime enunciant* bonum...

Pour ce qui concerne l'*Ethica vetus*, Vincent (*Speculum doctrin.*, IV, 2) affirme qu'elle a pour objet la vertu qu'il appelle *consuetudinalis* et qu'il oppose à la vertu intellectuelle. Or ce mot *consuetudinalis* est emprunté à l'*Ethica vetus* et il est comme le terme consacré chez les auteurs de la première moitié du XIIIe siècle. La version de saint Thomas et les scholastiques qui s'en sont servi, appellent cette vertu *moralis* et ils se servent très rarement du mot *consuetudinalis* pour la désigner.

(1) *Speculum naturale*, XXIV, 16.

(2) *Ibid.* II, 41 et seq.

(3) Voir plus loin, § III.

(4) *Speculum naturale*, XXVI, 74, 82, 83, 84 et 101.

(5) q. XI *de Magistro*, art. 3; — q. XII *de Prophetia*, art. 1, 3, 4 et 5; — q. XII, *de raptu*, art. 1. Les citations des livres VI et VIII se trouvent dans les objections et les réponses que Vincent ne reproduit point. Pour le renvoi au Xe livre, il se rencontre dans le corps de l'art. I, q. XIII, que Vincent transcrit; mais, par une omission singulière et tout à fait contraire à ses habitudes, Vincent ne reproduit point ce renvoi. Aussi croyons nous que cette indi-

Nous voici donc obligés d'admettre qu'une partie au moins du *Speculum naturale* a été rédigée en un temps, où l'on possédait, avec les dix livres de l'Éthique traduits de l'arabe et du grec, les commentaires d'Averroès et d'Eustrate.

Saint Thomas publia ses *questions disputées* sur la *Vérité* vers 1257 (1), la traduction de l'*Ethique* faite sur l'arabe parut en 1240 (2) et put être connue de Vincent vers 1242. Or, d'une part, le *Speculum naturale* cite ces deux ouvrages : il en résulte qu'il ne fut complètement rédigé qu'après 1257. D'autre part, Vincent ne connaissait pas les sept derniers livres de l'Éthique quand il écrivit les passages du *Speculum historiale* et du *Speculum doctrinale* où il emploie l'*Ethica vetus* et l'*Ethica nova*. Ces passages furent donc écrits antérieurement à 1242, plus de 15 ans avant la rédaction définitive du *Speculum naturale*.

Et qu'on n'objecte pas que Vincent nous avertit lui-même qu'il termina, en 1244, non-seulement son *Speculum historiale* (3) mais encore son *Speculum naturale* (4). Car Echard a démontré que le passage

cation du dixième livre de l' *Ethique* a été ajoutée ensuite à l'article de saint Thomas, d'autant plus qu'il n'y a pas là citation d'un texte de l'Éthique, mais simple renvoi à un passage où Aristote expose la même doctrine que le docteur Angélique. — Si le *Speculum naturale* ne contenait point de si nombreux extraits du *de anima* d'Albert, nous aurions été portés à penser que Vincent citait une première édition du *de veritate* de saint Thomas, pour laquelle le saint docteur n'avait pas encore les dix livres de l'*Ethique;* mais on ne saurait soutenir que *tous* les ouvrages d'Albert et de saint Thomas que Vincent cite, ont été remaniés ensuite.

(1) Echard, I, p. 280 et 281.

(2) Voir plus loin § III.

(3) *Specul. histor.* XXXI, 105.

(4) *Specul. natur.* XXXII, 102. — Voir Echard qui restitue ce passage d'après les manuscrits.

reproduit dans les deux *Speculum*, où cette date est donnée comme celle où ils furent terminés, est antérieur à plusieurs autres chapitres de ces deux ouvrages. En effet le chapitre 103 du trente-et-unième livre du *Speculum historiale* rapporte le décret de canonisation de saint Pierre, martyr, qui ne fut publié qu'en 1253 et le 101e chapitre du trente-deuxième livre du *Speculum naturale* relate, sous leur vraie date, des faits qui se sont passés en 1246, 1247, 1248, 1249 et 1250. Rien n'empêche donc d'admettre que d'autres chapitres de ce *Speculum* furent rédigés par Vincent après 1257, puisqu'il vécut jusqu'en 1264.

On m'objectera encore qu'en plaçant la rédaction du *Speculum doctrinale* avant 1240, et celle de plusieurs chapitre du *Speculum naturale* en 1257, je m'éloigne de l'opinion commune qui admet que le *Speculum doctrinale* est postérieur au *Speculum naturale*. Je réponds qu'il n'est question ici que de parties de ces deux ouvrages et que je n'ai point à me prononcer sur l'ensemble. Mais si les bornes de cet article me le permettaient, je combattrais le sentiment communément adopté sur les dates relatives des trois *Speculum* de Vincent ; car en lisant les citations du *Speculum naturale* et du *Speculum doctrinale* sur les mêmes questions, tout le monde pourra remarquer que le premier de ces ouvrages donne de longs extraits d'Albert-le-Grand, de Jean de la Rochelle et des contemporains de Vincent, tandis que le second ne transcrit des écrivains du XIIIe siècle qu'un livre de Michel Scot et des ouvrages antérieurs à 1220. N'est-ce pas un indice que le *Speculum doctrinale* est antérieur au *Speculum naturale* (1)?

(1) Amable Jourdain inclinait à accepter cette opinion, comme on peut le voir dans les *Recherches critiques*, p. 308.

Mais ne sortons point de notre sujet, et résumons les conjectures que nous avons faites en examinant les écrits de Vincent de Beauvais. La version du second et du troisième livre de l'Éthique qu'il appelle *Ethica vetus* était déjà ancienne en 1240 ; la version du premier livre qu'il nomme *Ethica nova* avait dû être publiée peu avant cette date. En écrivant le *Speculum naturale,* Vincent pouvait posséder non-seulement la version arabo-latine des dix livres avec les commentaires d'Averroès ; mais encore la version gréco-latine complète avec les commentaires d'Eustrate.

L'examen des ouvrages antérieures à ceux de Vincent et des premiers écrits d'Albert-le-Grand et de saint Thomas d'Aquin confirmera ces conjectures.

II

Emploi de l'Éthique dans les ouvrages d'Alexandre de Halès, de Guillaume de Paris, de Guillaume d'Auxerre et des auteurs antérieurs.

Alexandre de Halès, le premier des Maîtres de l'ordre de saint François, mourut en 1245 (1). Il ne nous reste de lui qu'un ouvrage qui soit certainement authentique ; mais c'est un ouvrage très considérable (2), sa *Somme* (appelée aussi *Commentaire sur les sentences*) où est résumé tout l'enseignement d'Alexandre. Elle fut écrite à la demande du pape

(1) Daunou, *Histoire littéraire*, tom. XVIII, p. 316.

(2) L'édition de Cologne de (1622) se compose de quatre volumes in-folio de 363, 779, 554 et 845 pages. Chaque volume contient l'une des quatre parties de cette somme.

Innocent IV, en 1243 et 1244, très peu de temps avant la mort de l'auteur (1).

Cette somme n'a point encore été étudiée au point de vue qui m'occupe (2) et je n'ai examiné que la seconde partie, celle où je devais attendre le plus grand nombre de citations de la *Morale à Nicomaque*. Je n'en ai remarqué aucune empruntée aux sept derniers livres; mais j'en ai relevé un grand nombre empruntées au premier livre (3) et aux deux suivants (4) ; Alexandre y reproduit le texte de l'*Ethica nova* et de l'*Ethica vetus* comme Vincent (5). Il ne connaissait donc que ces versions (6).

Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, mourut en 1248. Ses ouvrages étaient écrits avant 1240 et probablement avant son élévation à l'épiscopat en 1228 (7). Amable Jourdain a remarqué qu'il ne cite jamais les

(1) Daunou, *Histoire littéraire*, *ibid.* — Bouquillon, *Revue des sciences ecclésiastiques*, octobre 83 ; — R. P. Prosper, *Revue des sciences ecclésiastiques*, octobre 84.

(2) Sans doute parce que cette *somme* fut complétée après 1256, par ordre d'Alexandre IV. Ce qui expliquerait qu'on y trouvât des citations d'ouvrages publiés après 1244 ; mais je n'en ai remarqué aucune.

(3) II *sent.* q. 3, memb. 3 ; — q. 28, m. 2 ; — q. 78, m. 3 ; — q. 115, m. 1 ; — q. 140, m. 1, etc.

(4) II *sent.* q. 101, m. 1 ; — q. 105, m. 2, art. 2 ; — q. 108, m. 8 ; — q. 139, m. 2 ; — q. 140, m. 1 ; — q. 142, m. 2 et m. 7 ; — q. 144, m. 8 ; — q. 145, m. 1 et m. 2, etc.

(5) Je lis par exemple (II *sent.* q. 78, m. 3) : « Philosophus in Ethicis : *Optime enunciant* bonum quod omnia *optant*. » Les mots soulignés sont conformes à l'*Ethica nova* et diffèrent de la version employée par saint Thomas. Cf. II *sent.* q. 3, m. 3 et q. 115, m. 1.

(6) Jean de la Rochelle, disciple d'Alexandre de Halès, écrivit un traité de *Vitiis* qui fournirait des renseignements sur la question que nous étudions; mais ce traité n'est point imprimé. On vient de publier à Prato, en Italie, la *Summa de anima* du même auteur. Je n'y ai relevé aucune citation de l'*Éthique*.

(7) Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 238.

sept derniers livres de l'*Ethique* (1) ; mais il croit que Guillaume possédait le premier (2). Après avoir parcouru tous les ouvrages imprimés de l'évêque de Paris, je suis persuadé qu'il n'avait à sa disposition que le second et le troisième livre, c'est-à-dire l'*Ethica vetus*, et que, s'il a connu le premier, c'est par les commentateurs grecs ou arabes des autres traités d'Aristote.

Il ne donne en effet, dans ses divers écrits, aucune citation textuelle de l'*Ethica nova*, tandis qu'il se sert beaucoup de l'*Ethica vetus*. Il mentionne même notre second livre, sous le titre de premier des *Ethiques* (3). Cette désignation qui aurait dû paraître fautive à ses éditeurs, ne peut être attribuée qu'à Guillaume, et elle ne s'expliquerait pas, s'il avait possédé notre premier livre, celui que Vincent de Beauvais appelle *Ethica nova*.

On peut m'objecter, il est vrai, qu'à deux reprises (4), l'évêque de Paris renvoie à un texte de notre premier livre de l'*Ethique*. Mais voyons ces deux renvois. Ils nous fournissent la preuve que cette citation n'est point prise dans le texte même d'Aristote, mais dans d'autres auteurs ; car le texte que Guillaume d'Auvergne invoque n'est point transcrit du premier livre de l'Ethique. Voici ce texte, tel que Guillaume le reproduit deux fois : *la félicité est un acte immuable, felicitas est actus intrans-*

(1) *Recherches critiques*, p. 296.

(2) *Ibid.*

(3) *De virtutibus*, c. 3 ; tom. I, p. 336, col. 2 de l'édition de 1674 : « Dicit (Aristoteles) in *primo Ethicorum*, quod scire vel nihil vel parum operatur ad virtutem, cum ipse dicit in libro *eodem*, quia virtus est omni arte certior et melior. » Ces deux textes sont certainement de notre second livre, c'est-à-dire du premier livre de l'*Ethica vetus*. Les voici d'après la traduction dont s'est servi saint Thomas *Ad virtutem autem scire quidem parum aut nihil prodest* (II *Ethic.* lect. 4, text. 3.) *Virtus autem omni arte certior et melior est* (II *Ethic.* lect. 6, text. 8.)

(4) Tom. I, p. 316, 2e col. E et p. 937, 2e col. B.

mutabilis. Voici maintenant ce qu'Aristote enseigne (I *Ethic. leçons* 16 et 17) : « Pour que la félicité soit véritable, il faut qu'on ne soit point exposé à la perdre *facilement*. » Il ne dit donc point, comme le croit Guillaume, qu'il faut qu'il soit absolument impossible de la perdre.

Du reste Guillaume met lui-même en doute que ce texte soit vraiment d'Aristote. Voici en effet les paroles dont il se sert, après avoir donné la définition de la félicité : « *Attestatur autem huic definitioni Aristoteles, in libro Ethicorum, ubi dicitur quod felicitas est actus intransmutabilis. Sive autem attestetur nobis, sive non, nihilominus declaramus quod intendimus* (1) » On peut expliquer cette dernière phrase, comme l'expression du peu de cas que Guillaume fait de la doctrine d'Aristote ; et ceux qui ont lu les ouvrages de l'évêque de Paris, en particulier son traité de l'*âme*, savent qu'il fait souvent profession de ne tenir aucun compte de l'autorité du grand philosophe ; mais dans le passage que nous étudions, il n'a pas sujet (du moins si sa version d'Aristote s'est servi des termes qu'il rapporte) il n'a pas sujet, dis-je, de manifester ce sentiment. Il doute donc que la phrase qu'il transcrit soit vraiment du philosophe grec ; par conséquent il n'a pas le premier livre de l'*Ethique* auquel cette citation semble empruntée. C'est ce qui lui fait dire : *Sive attestetur nobis, sive non*.

Enfin tout le contexte montre que Guillaume d'Auvergne n'a jamais lu l'*Ethica nova*.

C'est dans son traité *De retributione sanctorum*, qu'il fait pour la première fois la citation dont nous venons de parler. Or, on sait que dans le premier livre

(1) Tom. I, p. 316, col. 2, E.

de l'*Ethique*, Aristote étudie précisément en quoi consiste la béatitude qui doit être la fin de l'homme. Il la met dans l'acte le plus parfait de l'intelligence, mais suppose qu'elle peut être, dès cette vie, le partage de l'homme vertueux.

La théorie d'Aristote est donc bien différente de la doctrine des philosophes chrétiens, qui placent la béatitude dans une vision de Dieu, que nous ne pouvons espérer qu'après notre mort. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin n'ont pas manqué de faire ressortir cette différence, tandis que Guillaume d'Auvergne, qui saisit pourtant toutes les occasions de combattre Aristote et ses partisans (1), ne fait ici aucune observation sur la doctrine du premier livre de l'*Ethique*. C'est donc qu'il n'a point ce livre.

Mais voici qui est encore plus démonstratif. Guillaume donne plusieurs définitions du bonheur, conformes à celles du premier livre de l'*Ethique*; il s'applique ensuite à montrer qu'il est d'accord avec le philosophe grec, et, quand il lui serait si facile de l'établir en rapprochant leurs définitions, il n'allègue en preuve que le texte que nous avons rapporté, texte qui ne confirme la doctrine de Guillaume que parce qu'il a été altéré.

Guillaume d'Auvergne fait la même citation dans son traité *De Universo*, pour démontrer que les démons n'ont pas joui de la gloire des bienheureux, avant leur chute : « *Non habuerunt*, dit-il (2), *hujusmodi gloriam angeli, qui mali sunt et cacodæmones vocantur. Ab illâ enim, cum sit vera et completa felicitas, non fuit casus possibilis, neque transmutatio, juxta sermonem*

(1) Tom. I, p. 24, 70, 114, 122, 129, 619, 621, 688, 690 et 955 etc. et surtout tom. II, dans le *de animâ*.

(2) Tom. I, p. 937.

Aristotelis, quo dixit, in libris Ethicorum, felicitatem esse actum intransmutabilem. » Par ce renvoi Guillaume nous donne de nouveau la preuve qu'il n'a point le premier livre de l'*Ethique*, puisqu'il attribue à Aristote d'avoir enseigné que la félicité doit être absolument inamissible et que ce philosophe dit seulement qu'elle doit être difficile à perdre.

Concluons que Guillaume d'Auvergne ne se servit point de notre premier livre de l'*Ethique*.

Guillaume d'Auxerre, qui mourut vers 1228, ne le connut point non plns. Il cite assez souvent, dans sa *Somme*, le deuxième et le troisième livre (1) ; mais je n'y ai lu aucun texte des huit autres. C'est donc qu'il ne possédait que l'*Ethica vetus* de Vincent de Beauvais (2).

Robert de Courçon, qui vécut jusqu'en 1218, nous a aussi laissé une *Somme* qu'il dut écrire au commencement du XIIIe siècle. Amable Jourdain a examiné un manuscrit de cet ouvrage et n'y a trouvé aucun renvoi à Aristote (3). Néanmoins il est certain qu'on étudiait dès 1215 l'*Ethique* d'Aristote, dans une version latine. En effet le même Robert de Courçon dans les statuts qu'il donnait alors à l'université de Paris, permet l'enseignement de l'*Ethique* et du quatrième livre des *Topiques* (4).

(1) Amable Jourdain renvoie à l'édition de 1518, p. 63, 88, 89, 140, 178, 203. Je n'ai à ma disposition que l'édition de 1500 qui cite l'*Ethique* lib. II, tr. 29, q. 3 ; — lib. III, tr. 2, q. 11 et q. 13 ; — tr. 5, q. 2, etc.

(2) Les textes cités par Guillaume d'Auxerre diffèrent assez notablement de ceux de l'*Ethica vetus*. Serait-ce que cette version aurait été retouchée, avant d'être employée par Guillaume d'Auxerre et Vincent de Beauvais ?

(3) *Recherches critiques*, p. 30.

(4) Scholares legant libros Aristotelis de dialecticâ... et *Ethicam*,

Aucun auteur antérieur à Robert de Courçon ne semble avoir possédé l'*Ethique*. Quelques écrivains du XIIe siècle comme Jean de Salisbury (1) la citent; mais ils empruntent leurs citations aux ouvrages composés avant le VIIe siècle.

Amable Jourdain (2) compte parmi ces ouvrages, un recueil d'axiomes, tirés d'Aristote, qui est attribué à Bède (3). Il pense que ce recueil fut composé par Cassiodore ou par Boèce, et qu'il était aux mains des Scolastiques avant le XIIIe siècle.

Si l'opinion de Jourdain était exacte, nous trouverions dans les écrits du XIIe siècle, beaucoup plus de citations de l'*Ethique* et des autres ouvrages d'Aristote; mais ce recueil est certainement postérieur non seulement à Cassiodore et à Bède, mais encore au XIIe siècle. En effet Averroes (4) y est cité à toutes les colonnes et il est inutile de remarquer que cet auteur arabe, né vers 1120, était inconnu à Cassiodore et à Bède.

Oudin, dans sa notice sur les œuvres du vénérable

si placet, et quartum *Topicorum*. Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia. D'ARGENTRÉ. *Collectio judiciorum* ad. an. 1210 et DU BOULAY *Hist. Universit. Paris.* ad. an. 1216, Vincent de Beauvais emprunte encore (*Specul. histor.* III, 84) ses extraits de la morale d'Aristote à l'*Ethique* et aux *Topiques*.

(1) Jean de Salisbury (1120 1180) ne cite aucun texte de l'*Ethique;* mais il y renvoie et en résume divers passages, en particulier dans son *Polycraticus* liv. VIII, ch. 2 et ch. 8, MIGNE *Patrologie latine*, tom. CXCIX, col. 715 et 738.

(2) *Recherches critiques*, p. 21.

(3) *Sententiæ sive axiomata philosophica ex Aristotele et aliis præstantibus collecta, una cum brevibus quibusdam explicationibus ac limitationibus*, publié parmi les œuvres apocryphes du vénérable Bède, par MIGNE *Patrologie latine* tom. XC, col. 965-1054. Ces axiomes se suivent par ordre alphabétique.

(4) Tantôt sous son nom propre, tantôt sous le titre *du Commentateur*. Ce recueil cite aussi très souvent Avicenne.

Bède (1), estime que cet opuscule n'est pas antérieur au XIVe siècle (2). Il renferme en effet des citations d'un commentaire écrit par Robert de Lincoln (3) vers 1230 et de la *Logique* de Pierre d'Espagne (4) composée vers 1250 (5). On y trouve en outre une foule de textes empruntés aux livres d'Aristote qui ne furent traduits qu'à la fin du XIIIe siècle, comme la *Politique* et les *Problèmes*.

Il est même certain que cet ouvrage fut rédigé, ou du moins complété, à la fin du XVIe siècle ; car j'y vois invoquer l'autorité de plusieurs écrivains de ce temps, par exemple de Marsile Ficin (1433-1499) (6), de Louis Bocca di ferro (1482-1545) (7) ; de Zimara (1466-1532) (8), et même de Fonseca (1528-1599) (9) et de Tolet (1532-1596) (10).

Ce recueil attribué à Bède fut donc complètement inconnu aux auteurs du XIIe et du XIIIe siècle.

Notre examen des écrits de la première moitié du XIIIe siècle a confirmé les conclusions que nous avions tirées de l'étude du *Speculum majus* de Vincent de Beauvais, et nous avons vu en outre que l'*Ethica nova* fut publiée entre 1230 et 1240 ; il nous reste à chercher quels auteurs citèrent pour la première fois les sept

(1) Cette notice a été placée par Migne en tête des œuvres du vénérable Bède. Mgr Talamo a déjà relevé l'erreur d'Amable Jourdain et admis que le recueil attribué à Bède, n'avait pu être composé avant le XIIIe siècle (L'*Aristotélisme de la scolastique*, p. 350).

(2) Migne, *Patrologie latine*, tom XC, col. 78.

(3) *Op. cit.* col. 1029.

(4) *Op. cit.* col. 1020.

(5) Echard, *Scriptores ordinis Prædic.* tom. I, p. 485.

(6) *Op. cit.* col. 1006.

(7) Col. 1019.

(8) Col. 996, 1015, 1031.

(9) Col. 978.

(10) Col. 999.

derniers livres de l'*Ethique;* nous allons voir que ce fut Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

III

Emploi de l'Ethique dans les premiers ouvrages de saint Bonaventure, d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin.

Le plus considérable et probablement le premier des ouvrages de saint Bonaventure, est son *commentaire sur le Maître des sentences*. Il le composa entre 1248 et 1256 (1), probablement de 1250 à 1253 (2). Amable Jourdain n'a pas étudié ce commentaire ; mais l'examen que j'en ai fait m'a prouvé que saint Bonaventure ne connaissait encore que les trois premiers livres de l'*Ethique* quand il l'édita.

En effet, il ne possédait point le commentaire d'Eustrate qui fut traduit du grec, en même temps que les dix livres de la *Morale à Nicomaque*. Pour s'en convaincre, il suffit de lire, à la fin des commentaires du saint Docteur, la table des auteurs auxquels il renvoie (3).

Après cela, on ne s'étonnera point que tous les textes de l'*Ethique*, qu'il transcrit, soient empruntés aux trois premiers livres. Il est vrai qu'on trouve en marge ou aux tables des éditions du docteur franciscain, des renvois aux sept derniers livres de l'*Ethique;* mais ces renvois, ajoutés par les éditeurs, sont fautifs. C'est ainsi

(1) Petit-Radel, *Hist, littéraire de la France,* tom. XIX, p. 269 et 278.

(2) *Commentarius prævius ad vitam sancti Bonaventuræ* n. 30., apud *Bollandistarum, Acta Sanctorum Julii*, tom. III, p. 782, B.

(3) *Sancti Bonaventuræ opera*, Lugduni 1668, tom. V. *Index primus*, ad calcem.

que l'édition de 1668 indique, comme étant du dixième livre (1), une citation qui est du second (lect. IV, text. 3) et qui avait déjà été faite, dans les mêmes termes, par Vincent de Beauvais (2) et Alexandre de Halès (3). Cette édition signale encore, comme du cinquième livre (4), une citation du commencement du second (5) ; et, comme du septième livre de l'*Ethique* (6), une citation du premier livre de la *Métaphysique*.

Saint Bonaventure n'avait donc, pour composer son commentaire sur le Maître des sentences, que les trois premiers livres de l'*Ethique* et il se servit des mêmes versions que Vincent de Beauvais. Il appelle en effet le dernier chapitre de notre premier livre : fin de l'*Ethica nova* (7), il appelle le premier chapitre de notre second

(1) II *sent*, dist. 40 q. 3. tom. IV. p. 456. Voici le texte tel qu'il est donné par saint Bonaventure : *Philosophus dicit quod ad virtutem tria requiruntur, videlicet scire, velle et impermutabiliter operari.*

(2) *Speculum historiale*, III, 86.

(3) II *sent.* q. 114, m. 8.

(4) III *sent.* d. 36, q. 3, tom. V, p. 407.

(5) II *Ethic.* lect. I, text. 3 et 4. Nous citons l'*Ethique*, d'après les divisions suivies, par saint Thomas dans son commentaire.

(6) II *sent.* d. 20, q. 4, tom. IV, p. 249 et *Index IV in lib IV sent.* fin du tom. V. C'est par une erreur semblable que (II *sent.* d. 43, a. 1, q. 1, tom. IV, p. 519) on donne, comme emprunté à la *Politique*, un texte du troisième livre de l'*Ethique* lect. 3, text. 2. Saint Bonaventure n'avait pas la *Politique*, lorsqu'il composait ce commentaire et il ne la cite point.

(7) III *sent.* d. 33, q. 3, tom. V, p. 365 : « Fortitudo est in irascibili et temperantia in concupiscibili : sed istæ non sunt rationales, nisi quia obtemperant rationi, secundum quod dicit philosopus *in fine novæ Ethicæ*. » Le texte auquel il renvoie est du dernier chapitre (texte 6) du livre premier. — Les éditeurs renvoyent à la fin du dernier chapitre du troisième livre, où il se trouve en effet un texte semblable. Mais saint Bonaventure n'aurait pas désigné le 3e livre par le titre d'*Ethica nova*, d'autant plus qu'il appelle le second *Ethica vetus*. — Comme les derniers textes de notre troisième livre manquaient à l'*Ethica vetus*, saint Bonaventure ne possédait point le passage que ses éditeurs indiquent.

livre : *commercement de* l'*Ethica vetus, principium veteris Ethicæ* (1) et les termes de ces citations sont ceux des deux versions (2) que Vincent désignait par les mêmes noms.

Néanmoins, au temps où saint Bonaventure écrivait son commentaire, la version gréco-latine des dix livres de l'*Ethique* et les commentaires d'Eustrate, étaient déjà aux mains d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin.

Albert le Grand enseigna les quatre livres des *Sentences* de 1245 à 1248, à Paris où il était allé recevoir le doctorat, et c'est à cette date qu'il dut publier son commentaire sur ces livres (3). Or il y renvoie souvent, non-seulement aux trois premiers, mais encore aux sept derniers livres de l'*Ethique* ; c'est donc qu'il en a une version (4). Il connait en effet la version faite sur l'arabe en 1240, car il se sert du commentaire d'Averroès qui l'accompagnait (5) ; il possède même une version des sept derniers livres faite sur le grec,

(1) III *sent.* dist. 33, art. 1, q. 5. tom. V, p. 368 : « Eadem est virtus cardinalis et *consuetudinalis* secundum rem et essentiam ; sed virtutes *consuetudinales* completum esse habent ab assuefactione secundum quod dicit philosophus *in principio veteris Ethicæ :* Innatis nobis a natura perfectis vero ab assuefactione. » Le lecteur remarquera que saint Bonaventure se sert du terme « virtus *consuetudinalis* » employé au chapitre premier de l'*Ethica vetus*, et non du terme « virtus *moralis* » par lequel il fut remplacé dans la traduction employée par saint Thomas.

(2) Nous venons d'en faire la remarque dans la note précédente ; nous avons aussi signalé plus haut un texte cité à peu près dans les mêmes termes par saint Bonaventure, Vincent de Beauvais et Alexandre de Halès ; or ces termes diffèrent notablement de ceux de la version employée par saint Thomas (II *Ethic.* lect. IV, text. 3.)

(3) Echard, *Script. ord. Prædicat.* tom. I, p. 164 et 166 ; — Sighart, *Albert le Grand*, p. 68 et 103.

(4) Par exemple tom. XV, p. 228, 338 et 339 de l'édition Jammy.

(5) Tom. XV, p. 338.

puisque les textes qu'il cite renferment des expressions grecques, par exemple le mot *phronesis* (1). Mais si cette version grecque est en ses mains, c'est depuis peu de temps. Nous en trouvons la preuve dans l'indécision d'Albert sur l'ordre des divers livres et la manière dont il convient de les désigner. Il appelle quatrième livre, la dernière partie du troisième (2) suivant la division adoptée dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais. Il donne, comme étant du cinquième livre, une théorie que nous avons au sixième (3), et intitule le cinquième livre *liber de justitiâ* (4), d'après la matière qui y est traitée. D'où nous pouvons conclure que l'on connaissait peu la version gréco-latine des derniers livres, quand il rédigea son commentaire, c'est-à-dire de 1245 à 1248.

C'est dans le même temps et probablement vers 1252, qu'Albert composa son commentaire du *de Animâ* d'Aristote (5) dont Vincent de Beauvais transcrivit des extraits considérables dans son *Speculum naturale*. Or Albert y cite non seulement les dix livres de l'*Ethique* (6), mais encore le commentaire de Michel d'Ephése sur les derniers livres et celui d'Eustrate (7)

(1) III *sent.* tom. XV, p. 228.

(2) *Ibid.* p. 338. Le passage cité se trouve III *Ethic.* lect. 20, text. I.

(3) *Ibid.* p. 228.

(4) *Ibid.* p. 339.

(5) Le *de animâ* dut être composé immédiatement après le commentaire du *de mineralibus* qui lui-même fut écrit à la suite du commentaire des *météores*, suivant le plan qu'Albert s'était tracé. Or le livre des *météores* fut écrit vers 1249 après qu'Albert eut quitté Paris, pour revenir à Cologne. Amable Jourdain, *recherches critiques* p. 306-308.

(6) Édition Jammy, tom. III. p. 2, 164, 167, 182, etc.

(7) *Ibid.* p. 167. Il est question de l'acte parfait de l'intelligence dans lequel consiste la béatitude et qui est quelque chose de divin : « Hoc, dit Albert, est perfecte contemplari et intelligere separatum,

qui mourut évêque de Nicée vers 1111 et dont les commentaires n'avaient pu être traduits que du grec, en même temps que le texte d'Aristote. Les renseignements que nous fournit le traité de *l'âme* d'Albert, confirment donc les conclusions que nous avions tirées de l'examen de son *commentaire sur les Sentences*.

Puisque saint Thomas avait suivi les leçons d'Albert, il possédait toute l'*Ethique*, traduite du grec, quand il écrivit à son tour, en 1254, un commentaire de Pierre Lombart. Aussi tous les livres de l'*Ethique* (1) et le commentaire d'Eustrate (2) sont-ils cités dans cet ouvrage du docteur angélique. Il s'en servit aussi dans les questions disputées sur la Vérité (3) qu'il composa immédiatement après, et qui furent mises en

et iste modus et ista conjunctionis operatio concordat cum Aristotele *in 10 Ethicæ suæ* (lect. 11, text. 2 suivant la division de saint Thomas) ubi fere dicit ista, et præcipue concordat cum *Eustratio* et *Michaele Ephesino*, qui fere in hunc sensum exponunt Aristotelem ibidem. » On voit par ce passage qu'Albert possède et distingue le commentaire d'Eustrate et celui de Michel d'Ephèse. Il les distingue également ainsi que celui d'Aspasius, dans son propre commentaire sur l'*Ethique* où il cite presque à chaque page un de ces trois auteurs. Voici en particulier un principe qui revient sans cesse sous la plume et qu'il emprunte à Aspasius : *Dicit Aspasius quod voluptas nihil aliud est, nisi naturæ diffusio et effusio super actum et operationem ex proprio et connaturali habitu* (II *Ethic.* tr. 5, c. 4) Aspasius est encore cité I *Ethic.* tr. 5, c. 3 et II *Ethic.* tr. 3, c. 2 ; Michel d'Ephèse IX *Ethic.* tr. 3, c. 1, n. 35 ; Eustrate, I *Ethic.* tr. 2, c. 2, 3, 4, 5. III *Ethic.* tr. 2, c. 11. — Ces indications pourraient être multipliées ; elles suffiront à ceux qui voudraient controler mon assertion.

(1) Contentons nous d'indiquer la distinction 33e du troisième livre, où l'on trouvera des citations du 5e, du 6e, du 7e et du 8e livre de l'*Ethique*.

(2) II *Sent.* dist. IX, 9. I, art. 8, in corp. : « Quidam commentator græcus, episcopus, *Eustratius* nomine, dicit in *commento super VI Ethic. Aristotelis* quod... »

(3) qu. XI *de Magistro*, art. 3 ; — qu. XII, *de prophetia*, art. 1, 3, 4 et 5 ; — qu. XIII, *de raptu*, a, 1.

œuvre dans le *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais.

Il faut donc admettre que les 10 livres de l'Ethique et le commentaire d'Eustrate furent traduits du grec en latin, immédiatement avant la publication du *Commentaire des Sentences* d'Albert le Grand, c'est-à-dire vers 1245.

Guillaume de Tocco, le premier biographe de saint Thomas d'Aquin, nous apprend qu'Albert expliqua l'Ethique, pendant que saint Thomas était à son école, et que ses leçons, recueillies par ce disciple de génie, furent conservées et admirées (1). Or rien n'empêche de penser que ce fut l'apparition récente de la version complète de l'*Ethique*, qui décida Albert à en faire le sujet de son enseignement. Cette circonstance expliquerait encore pourquoi ces leçons sur l'Ethique furent rédigées par saint Thomas avec tant de zèle, et gardées avec tant de soin, plutôt que celles qu'Albert fit aussi sur le livre des *noms divins* et qui n'ont pas été conservées.

Fut-ce en 1245, c'est-à-dire la première année que saint Thomas passa à Cologne, qu'il entendit cette explication de l'*Ethique*. On le croit communément ; mais Guillaume de Tocco ne s'explique pas sur ce point. Il rapporte les progrès du docteur angélique, l'admiration d'Albert qui le chargea de toutes les discussions difficiles ; il parle ensuite de cette rédaction des leçons sur l'*Ethique*, comme d'un travail où

(1) « Posthæc autem prædictus Magister Albertus cum librum *Ethicorum* cum quæstionibus legeret, Frater Thomas Magistri lecturam studiose collegit, et redegit in scriptis ; opus, stylo disertum, subtilitate profundum, sicut a fonte tanti doctoris haurire potuit, qui in scientiâ omnem hominem in sui temporis ætate præcessit. » Guilielmi de Tocco, *Vita Divi Thomæ*, n. 9, dans les Bollandistes, 7 mars, p. 659.

saint Thomas montra *après cela*, au plus haut point, les progrès qu'il avait faits « *posthæc* ; » aussitôt il raconte comment saint Thomas fut envoyé à Paris pour subir les épreuves du doctorat (1). Mais depuis la première arrivée du grand docteur à Cologne, en 1244, jusqu'à ce départ pour Paris, en 1253, il s'était écoulé neuf années (2) ; et tout ce que nous pouvons conclure de la narration de Guillaume de Tocco, c'est qu'Albert expliqua l'*Ethique* entre 1244 et 1253.

Cette considération ne doit pas néanmoins nous faire accepter l'opinion du Père Touron et de quelques auteurs (3), d'après lesquels les leçons d'Albert rédigées par son élève ne seraient autres que le commentaire de l'*Ethique* que nous possédons parmi les œuvres de saint Thomas d'Aquin ; car cette opinion, combattue du reste par les meilleurs juges (4), n'est pas soutenable.

En effet les plus anciens témoignages, en particulier celui de Tolomée, établissent que le docteur angélique écrivit son *Commentaire sur l'Ethique*, pendant qu'il enseignait à Rome sous Urbain IV, c'est-à-dire après 1261 (5). Du reste nous trouvons, dans ce commentaire

(1) Guillaume de Tocco, *ibid*, n. 15.

(2) Echard, *Scriptores ord. Prædicat*, tom. I, p. 271. En 1244, il suivit les leçons d'Albert à Cologne ; en 1245, il l'accompagna à Paris et y suivit ses leçons (en particulier celles sur le maître des Sentences) jusqu'en 1248. En 1248, il revint à Cologne pour y enseigner à son tour sous la direction de son maître jusqu'en 1253 où il retourna à Paris.

(3) Touron, *Vie de saint Thomas*, p. 91 : — Carle, *Histoire de saint Thomas*, p. 62 ; — Rietter, *Die moral des heiligen Thomas*, p. 10 et 17.

(4) Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, tom. I, p. 92 ; — Werner, *Der heilige Thomas*, tom. I, p. 409 ; — J. Didiot, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 96. — Cfr. Echard, *Scriptores ordin Prædic.* tom. I, p. 272.

5 Isto autem tempore (Urbani IV) Fr. Thomas, tenens studium

même, des preuves qu'il n'est pas le premier que le grand docteur de la scolastique ait composé. Il y renvoie en effet à ses autres ouvrages (1) et il s'y sert de la *Politique* d'Aristote (2) que ni lui, ni Albert le Grand ne possédaient, quand ils rédigèrent leurs commentaires sur le Maître des sentences, où elle n'est jamais citée.

Du reste, si les leçons d'Albert avaient été conservées jusqu'à nous, on les devrait chercher parmi les œuvres du Maître, plutôt que parmi celles de son disciple ; car c'est principalement au Maître que Guillaume de Tocco fait remonter l'honneur des qualités qu'on y admirait (3). Les possédons-nous dans notre *Commentaire* d'Albert le Grand sur l'*Ethique ?*

Il n'est pas possible de le soutenir ; car les caractères particuliers de ce commentaire ont porté tous les auteurs (4) à admettre que c'est le dernier qu'Albert composa avec celui sur la *Politique*. On y trouve du reste des citations d'ouvrages (5) qui étaient encore inconnus en 1254.

Romæ, quasi totam philosophiam Aristotelis sive naturalem sive moralem exposuit, et in scriptum sive commentum redegit, sed præcipue *Ethicam* et *metaphysicam* quodam singulari et novo modo tradendi (Tholomée, *Hist. eccles.* liv. 22, c. 24, cité par Echard, *loc. cit.* p. 285, et Ch. Jourdain, *loc. cit.*).

(1) I *Ethic.* lect. XVII, in fine : « Quærere autem utrum homines post mortem aliqualiter vivant secundum animam, et utrum cognoscant ea quæ hic aguntur, aut si ex his aliquo modo immutantur, non pertinet ad propositum, cum philosophus hic agat de felicitate præsentis vitæ..... *Sed alibi hæc plenius disseruimus.* »

(2) IV *Ethic.*, lec. 7 ; — V *Ethic.*, lec. 2 et 3 ; — VIII *Ethic.*, lec. 10 ; — X *Ethic.*, lec. 16.

(3) Opus stylo disertum, subtilitate profundum, *sicut a fonte tanti doctoris* (Alberti) haurire potuit (*loc. cit.* n. 9).

(4) Amable Jourdain, *Recherches*, p. 355 ; — Sighardt, *Albert le Grand*, p. 230.

(5) Albert y cite la *Politique* (VI *Ethic.*, tr. 2. c. 24, n. 41 ; édit.

Pierre de Prusse témoigne, qu'avec ce commentaire, il a vu parmi les manuscrits de la bibliothèque des Dominicains de Cologne, un autre ouvrage d'Albert le Grand sur l'*Ethique* d'Aristote (1). Serait-ce celui dont Guillaume de Tocco attribue la rédaction au docteur angélique ? Il ne nous est pas possible d'en juger.

Quoi qu'il en soit, nous avons établi que les dominicains, Albert de Bollstadt et Thomas d'Aquin. possédaient la version gréco-latine des dix livres de l'*Ethique*, longtemps avant de les commenter et qu'ils s'en servaient en 1250 et sans doute en 1245. Nous avons vu aussi qu'à la même date elle n'était pas aux mains du franciscain Bonaventure. Il faut donc admettre qu'elle fut possédée par les dominicains avant de l'être par les franciscains. Ainsi s'explique que le franciscain Roger Bacon ait pu écrire vers 1267 que l'*Ethique* était encore peu connue et la *Politique* tout à fait ignorée (2). Pourquoi les dominicains connurent-ils ces deux ouvrages d'Aristote plus tôt que leurs contemporains ? N'est-ce pas parce qu'ils furent traduits par des frères de leur ordre ? Nous trouverons la confirmation de cette conjecture dans les témoignages formels de Léonard d'Arezzo et des manuscrits (3). Mais avant de rechercher quels furent les auteurs des

Jammy, tom. IV, p. 250) qui ne fut connue, comme nous l'avons dit, qu'après 1254. Il y cite encore le livre des *Problèmes* (IV *Ethic.* tr. 2, c. 10, p. 177). Or saint Thomas avoue que ce livre n'était point encore connu des latins quand il écrivait. Je dois dire que je n'ai pas trouvé le passage où saint Thomas nous donne ce renseignement. Amable Jourdain qui l'invoque (*op. cit.* p. 355) ne l'indique pas.

(1) Echard, *Scriptores ordin. Praedic*, tom. I, p. 180.

(2) *Opus majus*, cité par Charles, *Roger Bacon.*

(3) Voir § V.

diverses versions de l'*Ethique*, il ne sera pas inutile d'examiner les caractères et la parenté de ces versions.

Je n'ajoute rien à cette étude sur l'emploi des versions de la *Morale à Nicomaque*.

Celle que saint Thomas commente, était adoptée universellement vers 1280, et on n'en connut pas d'autre, jusqu'au quinzième siècle.

Roger Bacon mentionne encore trois traductions de l'*Ethique* à Nicomaque employées par ses contemporains avec les commentaires d'Averroès et d'Eustrate (1) ; mais, au milieu du XIVe siècle, Henri de Hervordia dit qu'on se sert dans les écoles de la version de l'*Ethique* commentée par saint Thomas (2), et, dans la première moitié du quinzième, Léonard Bruni d'Arezzo, bien au courant de ces matières, puisqu'il traduisit lui-même la morale à Nicomaque (3), ne connaît plus que deux versions latines antérieures à la sienne, celle qui a été faite de l'arabe et celle dont le docteur angélique s'était servi (4).

J. M. A. VACANT.
Maître en Théologie,
Professeur au Grand Séminaire de Nancy.

(à suivre)

(1) Cité par CHARLES, *Roger Bacon*, p. 325.

(2) Cité par AMABLE JOURDAIN, *recherches*, p. 68. — Cfr. ECHARD, tom. I, p. 665.

(3) FABRICIUS, *Bibliotheca græca*, 1re édition, liv. III. ch. IV, t. II, p. 153.

(4) Duæ fuerunt ante me quod quidem viderim interpretationes *Ethicorum*, una quam ex arabe lingua traductam constat, post Averrois philosophi tempora quæ, quoniam anterior est, vetus appellatur, altera hæc posterior et novior... (LEONARDI BRUNI ARETINI *Epistolarum lib. IV*, epist. 22, cité par AMABLE JOURDAIN, *Recherches*, p. 459). — FABRICIUS, *Bibliotheca græca, loc. cit.*, mentionne deux versions de l'*Ethique* qu'il croit avoir été publiées avant celles du quinzième siècle : « Versiones latinæ Nicomacheorum feruntur quam plurimæ ; vetus quidem cum Thomæ Aquinatis commentariis edita antequam alia vetustior laudatur ab Alberto Magno. » Suit l'énumération de 21 traductions du même livre, composées au XVe et au XVIe siècle.

LES

HONORAIRES DE MESSES[1]

SECTION III

LES MESSES *PRO POPULO*

CHAPITRE I

Existence et nature de l'obligation de la messe pro populo.

Article I. — *Le précepte divin.*

« Cum *præcepto divino* mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre (2)... » Tels sont les termes employés par le concile de Trente pour rappeler aux pasteurs des âmes le devoir qu'ils ont d'offrir le sacrifice de la messe pour les fidèles qui leur sont confiés. Certains théologiens avaient voulu restreindre le sens de ces paroles au seul devoir de célébrer la messe en présence des paroissiens, sans aucune obligation de l'appliquer pour eux ; mais les décisions si précises des Congrégations romaines et les Consti-

(1) Voir le numéro de Mars.
(2) Conc. Trid. sess. 23 de ref. cap. 1.

tutions des Souverains Pontifes ne permettent plus de douter de la nécessité d'appliquer la messe pour les fidèles.

D'après le concile de Trente, l'obligation de la messe *pro populo* est de précepte divin. Quand ce précepte a-t-il été promulgué ? Il est rappelé en termes précis par l'apôtre saint Paul, dans deux passages de l'épître aux Hébreux ; ch. V, 1 : « Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis ; » — ch. VIII, 3 : « Omnis enim Pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur. » Mais ce n'est certainement pas là une promulgation première. En effet ces expressions sont, sous la plume de l'Apôtre, un terme moyen parfaitement connu et admis sans conteste, qui lui sert à prouver une autre proposition : le contexte en est la preuve. Les paroles de saint Paul renferment donc une mention de la loi, mais elles n'en sont pas la promulgation première. Les canonistes les plus autorisés enseignent que cette loi divine est une conséquence du caractère de la charge pastorale. Il suffit, en effet, comme le dit l'apôtre, qu'un homme soit établi pontife, pour qu'il soit tenu à offrir le sacrifice pour les péchés des peuples soumis à sa juridiction. « *Officium pastorale*, dit Tarquini, *sua integritate seu plenitudine secum fert natura sua debitum offerendi sacrificium pro populo.* »

Le principe de Tarquini étant admis, nous en tirons plusieurs conséquences de la plus haute importance.

1. D'après la constitution de l'Église, la charge pastorale, dans son intégrité et sa plénitude, ne se rencontre que dans les évêques. Donc eux seuls sont tenus *absolument* par le précepte divin. Aussi l'apôtre saint Paul ne dit-il pas d'une manière générale : *tout*

prêtre, mais tout pontife, πᾶς ἀρχιερεύς, *omnis pontifex*, nom qui, dans la langue ecclésiastique, est réservé aux évêques.

Tous ceux qui, hormis les évêques, exercent la charge pastorale, ne la possèdent pas entière et comme l'ayant en propre, en vertu d'une institution divine, mais ils l'ont restreinte et encore seulement en vertu d'une délégation ecclésiastique. Le précepte divin d'appliquer la messe n'est donc pour eux qu'*hypothétique*. Il dépend, en effet, de trois hypothèses : la première est que l'Eglise leur ait confié la charge pastorale ; la seconde est qu'elle la leur ait confiée, non pas d'une manière facultative, comme elle le fait pour les missionnaires, mais avec obligation stricte de la remplir ; la troisième est qu'elle leur ait confié cette charge sans une clause restrictive qui les dispense de l'application de la messe *pro populo*.

Ces trois hypothèses reposent sur le droit ecclésiastique et elles se vérifient pour les curés. Il en résulte que, bien que l'obligation de la messe *pro populo* soit pour eux de droit divin quant à son principe, elle est de droit ecclésiastique quant à sa détermination, et que l'Eglise a le pouvoir d'en dispenser, même totalement, pouvoir dont elle use quelquefois.

Le Saint-Siège a confirmé cette doctrine dans la constitution *In suprema*, 28 juin 1882 : « Cum parochi auctoritate ecclesiastica instituti sint, eorum officium ex jure divino, quod *mediatum* et hypotheticum vocant proficiscitur. Contra vero ad Episcopos pastorale munus *immediate* pertinet, quippe quos Spiritus Sanctus posuit regere Ecclesiam Dei : pertinet etiam principaliter, quia inest in eis perfecta et plena cura pastoralis, cujus partem dumtaxat Parochi exercent, Ecclesiæ auctoritate sibi demandatam. Quod sane præclare

sanctus Thomas his verbis complectitur: «Episcopi principaliter habent curam ovium suæ diœcesis: presbyteri autem curati habent aliquas subministrationes sub Episcopis, id est, secundum quod eis ab Episcopo committitur (1). »

II. L'obligation de la messe *pro populo* étant une conséquence nécessaire de la charge pastorale, elle ne dépend pas du bénéfice : il suit de là que le curé est tenu de l'appliquer sans pouvoir exiger une aumône, et que l'obligation dure autant que la charge, quand même les revenus du bénéfice seraient nuls. Le Pape Benoît XIV est très-explicite à ce sujet, et la Sacrée Congrégation du Concile a rendu une foule de décisions sur ce point : « Licet parochi, dit Benoît XIV, seu alii ut supra animarum curam habentes, congruis præfinitis redditibus destituantur... eadem (missa *pro populo*) nihilominus omnino in posterum ab ipsis debeat applicari (2). »

Nous citons les principales décisions de la Sacrée Congrégation :

1°) « Missam pro populo absque ulla eleemosyna quilibet parochus applicare tenetur (3). »

2°) « Missam pro populo singulis diebus festis absque ullo emolumento applicare tenetur archipresbyter animarum curæ præpositus (4). »

3°) « Parochus missam pro populo ex proprio officio celebrare tenetur, ut statuit S. C. in Sutrina 6 mart. 1785 (5). »

(1) 2, 2, q. 184, art. 6. ad. 2 et 8. Vide etiam Opuscul. XIX, cap. 4.
(2) Const. *Cum semper oblatus*, § V, Nonnulli.
(3) S. C. C. 8 mai 1872.
(4) S. C. C. 28 Août 1773, *Nepesina*.
(5) S. C. C. 16 février 1805, *in Sutrina*.

4°) « Non redditum causa, sed ratione officii applicare tenentur parochi Missam pro populo (1). »

5°) « Missas pro populo ipse parochus tenetur applicare ratione officii, nec proinde congruam minuunt (2). »

6° « Missas pro populo Parochus ratione pastoralis officii celebrare easque etiam sine stipendio applicare debet, ut ex constit. Benedicti XIV *Cum semper oblatas* docuit S. Cong. in Neocastrem. *Missæ pro populo*, 25 januarii 1771 et *in Cassan.* Missæ pro populo, 22 novembris 1784 (3). »

7° « Missas pro populo a parocho ratione muneris applicandas esse (4). »

8° « Missas pro populo parochus celebrare tenetur ratione muneris pastoralis, ac etiam sine stipendio (5). »

Ferraris commentant quelques-uns de ces décrets s'exprime ainsi :

« Ratio autem horum decretorum est, quia parochus non ratione sustentationis sed ratione officii tenetur sacrificium pro populo applicare. Nam sicuti qui ducit uxorem pauperem sine ulla vel parva dote, se excusare non potest, nec se subtrahere ab oneribus matrimonii, ut docent communiter doctores, ita qui acceptat paræciam exilis reditus tenetur onera parocho injuncta adimplere. Argumentum etenim a matrimonio carnali ad spirituale optime concludit, cum pari passu ambulent, et parochus sibi imputare debet si sponsam pauperem acceptavit (6). »

(1) S. C. C. 27 jul. 1879, *in Eginaten.*
(2) S. C. C. 27 juin 1807, *in Sabinen.*
(3) S. C. C. 18 mars 1809, *in Prænestina.*
(4) S. C. C. 15 juin 1816, *in Interamnen.*
(5) S. C. C. 23 nov. 1816, *in Cassalen.*
(6) Ferr. V° *Missæ Sacrif.* art. 3, n° 8.

Enfin une des meilleures interprétations de ces décrets se trouve dans la dixième institution du Pape Benoit XIV où on lit :

« On prétend que les décrets de la S. C. ne sont pas généraux puisqu'ils n'ont pas été promulgués : qu'ils ne concernent que le for extérieur ; ou s'ils concernent le for intérieur, ce n'est que lorsqu'ils sont mis en lumière et publiés. On établit ainsi et l'on soutient cette opinion sur de pareilles raisons et sur d'autres qui n'ont aucune valeur..... Nous n'ignorons pas cela, mais nous savons aussi que les termes du concile ont été interprétés par la S. C. de telle sorte que le curé est tenu absolument d'appliquer pour son peuple le fruit moyen du sacrifice, qu'il ne peut l'offrir pour d'autres personnes, ni recevoir d'honoraires, ainsi qu'il conste du témoignage de Fagnan (cap. *fraternitatem* de sepult. 93). Nous connaissons aussi les décrets par lesquels la S. C. a déclaré que l'obligation reste entière, alors même que les curés n'ont pas la portion congrue... Si l'on veut connaître les décrets plus anciens qui ont décidé que généralement tous ceux qui gèrent la cure des âmes sont obligés à offrir le sacrifice pour le peuple, on n'a qu'à consulter Monacelli, qui ayant demeuré longtemps à Rome, et ayant été plusieurs années auditeur du cardinal Petrucci, a recueilli plusieurs décrets de la S. C. dans son formulaire. Si quelqu'un désirait même avoir des décrets plus anciens encore, c'est-à-dire ceux promulgués le 10 Mai 1692 et le 24 Avril 1699, il n'aurait qu'à parcourir les lettres apostoliques d'Innocent XII, qui a confirmé ces mêmes décrets d'une manière spéciale (Anaclet. Reiff. lib. 5., tit. 3, num. 212).

« Quant aux décrets postérieurs à 1716, nous pouvons affirmer que pendant que nous occupions le poste de

secrétaire de la S. C. on a toujours répondu affirmativement sur l'obligation des curés dans les jours de fêtes, et, que dans les réponses aux évêques, nous leur recommandions de surveiller l'accomplissement de ce devoir. Il est également certain que, dans les examens publics établis à Rome pour les ordinations, la confession et les paroisses, on n'approuve en aucune manière ceux qui pensent qu'un curé jouissant d'un revenu modique n'est pas tenu d'offrir le sacrifice pour les paroissiens. Et l'on admet pas les prétextes mentionnés plus haut, que les décrets de la S. C. ne font pas loi, qu'on les transgresse sans péché, puisqu'ils ne sont pas promulgués. Lorsqu'une loi est connue d'une manière manifeste, il n'est pas nécessaire que les déclarations servant à l'expliquer soient divulguées aussi publiquement ; et comme ces explications sont données par des hommes qui, non-seulement sont revêtus d'une autorité légitime, mais qui ont seuls le droit d'interprêter le Concile de Trente, elles concernent tant le for intérieur que l'extérieur. De même, c'est en vain qu'on a recours au subterfuge que ces décrets ne concernent que ceux pour qui ils sont faits : cela arrive plus d'une fois, mais pourtant les décrets dont nous parlons ici sont généraux, quoiqu'ils aient été rendus pour des cas particuliers, parce qu'ils ont pour d'expliquer et de mieux entendre le Concile. Aussi, lorsque quelqu'un fait la même demande, on répond en donnant copie des décrets, ce qui n'est pas en usage lorsqu'il s'agit des décrets rendus pour une cause particulière, n'ayant rien de commun avec les autres. Certes, pour savoir ces choses, il n'est pas nécessaire d'être nommé secrétaire de la S. C. puisqu'on les trouve tout au long dans Fagnan (1). »

(1) Inst. 10.

III. — L'obligation en question est une obligation de justice parce qu'elle découle de la charge même. Par conséquent elle oblige sous peine de ne pas faire sienne une partie proportionnée des fruits du bénéfice. En outre, si la messe a été omise, soit par ignorance, même non coupable, soit sciemment, soit par impossibilité physique ou morale, elle doit toujours être acquittée, à moins que l'on obtienne une dispense du Souverain-Pontife.

IV. — La coutume, même immémoriale, ne peut dispenser de l'application de la messe *pro populo*, parce qu'aucune coutume, quels que soit d'ailleurs ses titres, ne peut prévaloir contre ce précepte divin, et que, quant à la détermination de la loi divine par la loi ecclésiastique, toute coutume contraire a été condamnée par Benoît XIV : « Nonnulli ad evitandum hujusmodi obligationis implementum... ad inveteratam consuetudinem confugiunt, sustinentes id neque sibi, neque prædecessoribus suis per longum tempus, quod immemorabile affirmant, unquam in usu fuisse. Nos autem ad præcedentes prædictæ Congregationis Concilii resolutiones nostram approbationem et confirmationem extendimus et quatenus opus sit, auctoritate apostolica, iterum tenore præsentium decernimus et declaramus, quod... quamvis antiqua seu etiam immemorabili consuetudine in ipsorum diœcesibus seu parochiis obtinuerit ut missa pro populo non applicaretur, eadem nihil ominus omnino in posterum ab ipsis debeat applicari (1). »

(1) Benoît XIV, *Cum super oblatas*, § V, *Nonnulli*.

Article II. — *Le précepte ecclésiastique.*

Le concile de Trente avait rappelé le précepte divin par rapport à la messe *pro populo*, mais sans spécifier les circonstances dans lesquelles il trouvait son application. Cette détermination, on la doit principalement aux décisions des Congrégations romaines. Les divergences les plus graves existaient parmi les auteurs sur ce point important, les uns exagérant les obligations des pasteurs, les autres les diminuant. C'est aux tribunaux romains qu'on est redevable de l'uniformité. Toutes les fois qu'ils furent consultés, ils rappelèrent l'obligation de la messe *pro populo* pour les dimanches et les fêtes. De plus, en répondant aux évêques au sujet des comptes-rendus *de statu ecclesiæ*, ils ne manquèrent pas de presser l'observation de cette loi. « Nos affirmare possumus, dit Benoît XIV, quod plusquam centenis epistolis quas duodecim fere annorum spatio ad Episcopos per universum orbem vel dedimus, vel pro munere quo tunc fungebamur, nostro nomine obsignavimus (cum illi juxta præclaram constitutionem Sixte V suarum Ecclesiarum statum S. C. exponerent) nisi festis diebus sacrificium pro populo a parochis applicari testarentur, eos monebamus ut ab omnibus qui animarum curæ præfecti essent, id impleri omnino curarent (1).

Nous avons cité plus haut les paroles de Benoît XIV au sujet de la valeur de ces décisions.

Le premier acte émanant directement du Souverain-Pontife est la constitution *Cum semper oblatas* de

(1) Benoît XIV, *Instit.*, 10, n. 6.

Benoît XIV, du 19 août 1744. Cette pièce importante ne fut adressée, on ne sait pourquoi, qu'aux seuls évêques d'Italie ; mais elle n'en constitue pas moins une règle de discipline pour l'Église universelle. La preuve en est dans l'objet même de cette constitution ; la loi doit être la même partout, parce qu'elle repose partout sur les mêmes raisons : « Ubi eadem ratio, ibi eadem *juris dispositio.* » D'ailleurs les Congrégations romaines ont appliqué cette bulle à des affaires provenant de tous les pays du monde chrétien. Nous la voyons citée dans une cause de Namur du 6 août 1842, dans une cause de Saint-Brieuc du 8 août 1846, dans l'examen de quelques questions posées, en 1847, par M. Verhoeven, professeur à l'université de Louvain.

Enfin nous trouvons une dernière preuve dans la constitution *Amantissimi Redemptoris* de Pie IX :

« Notissimæ quoque vobis sunt felicis recordationis Benedicti XIV decessoris nostri litteræ die 19 augusti anni 1744 datæ, quibus de hac obligatione copiose, sapienterque loquens, ac Tridentinorum Patrum mentem uberius explicans et confirmans, ad omnes controversias quæstiones dubitationesque amovendas, clare aperteque declaravit et constituit parochos aliosque omnes animarum curam actu habentes debere Missæ sacrificium pro populo sibi concredito peragere omnibus dominicis aliisque de præcepto festis diebus... »

Le pape Pie IX adressa une encyclique aux évêques du monde catholique pour rappeler la loi et décider quelques cas douteux. La constitution *Amantissimi Redemptoris* du 3 mai 1858 est donc le premier document adressé explicitement à toute l'Église au sujet de la messe *pro populo*.

Enfin le pape Léon XIII donna, sur ce sujet, la constitution *In suprema,* le 28 juin 1882. C'est dans ces trois pièces authentiques et dans les décisions des congrégations romaines que nous trouverons les renseignements nécessaires pour bien préciser la loi.

A. Tachy

LES NONCES APOSTOLIQUES

La *Revue* a publié naguère un travail très important et fort remarqué de notre éminent collaborateur Mgr Sauvé, sur les Nonces apostoliques. Tout le monde connaît la réponse de Pie VI, *Super nuntiaturis*. Mgr de Roskovany, dans son ouvrage *Romanus Pontifex* a aussi traité ce sujet au point de vue historique et dogmatique, et il en a fait en même temps une bibliographie abondante pour ce qui concerne le XVIIIe siècle et le nôtre. Nous donnons aujourd'hui, d'après l'*Univers*, la lettre du Card. Jacobini au Nonce d'Espagne, lettre motivée par un malheureux article de journal, et dans laquelle les vrais principes et les règles de conduite imposées aux catholiques, sont rappelés avec l'autorité particulière du secrétaire d'État.

Dépêche officielle de S. Em. le cardinal secrétaire d'État de Sa Sainteté à S. Exc. le nonce apostolique à Madrid, au sujet d'un article publié dans le Siglo futuro *du 9 mars 1885, intitulé* : LA MÊME QUESTION.

Illustrissime et Révérendissime seigneur

Le journal le *Siglo futuro* du 9 mars a publié un article intitulé : *La même question*, dans lequel il affirme qu'un évêque a le droit de faire abstraction du

représentant du Saint-Siège dans les choses qui concernent les intérêts religieux, et qu'il lui suffit pour sa sécurité de consulter sa propre conscience ; que pour censurer la conduite d'un gouvernement en matière politico-religieuse, le droit d'un évêque dépasse le droit d'un nonce apostolique en grandeur et en étendue ; que l'action du nonce est arrêtée par des considérations humaines, tandis que celle de l'évêque jouit de plus de liberté ; que la charge du nonce apostolique a pour objet les relations extérieures et diplomatiques entre l'Église et l'État, tandis que celle des évêques a pour objet les relations intérieures et nécessaires que Dieu a établies entre les deux pouvoirs ; qu'il n'est pas vrai de dire, comme on dit souvent, que le nonce représente les relations essentielles de l'Église avec l'État, et par conséquent les catholiques en général et les évêques ne doivent pas tourner les yeux vers la nonciature apostolique pour conformer leur conduite à son attitude ; que cette représentation du Souverain-Pontife se meut dans un ordre spécial (à savoir *l'ordre diplomatique*), entièrement distinct de celui au sein duquel se meuvent les catholiques et de celui qui constitue la sphère propre de chaque prélat ; qu'ainsi, par exemple, quand le représentant pontifical a, dans un document officiel, affirmé qu'entre le Saint-Siège et le gouvernement espagnol existent de bienveillantes et cordiales relations, les catholiques. et avec les catholiques tous les évêques, affirment que ces relations entre l'Église et l'État espagnol sont *détestables*, étant fort possible que ce qui est vrai *diplomatiquement* ne le soit pas *réellement*. Le journal conclut par une menace, à savoir par la déclaration de son propos bien arrêté d'insister tellement sur cette doctrine, jusqu'à présent

inconnue en Espagne, qu'elle finisse par être comprise et par entrer dans la catégorie des axiomes, afin d'empêcher ainsi que les catholiques et les évêques se fassent une arme d'un lâche silence, d'une fausse prudence et d'un respect excessif pour certaines autorités qui, bien entendu, ne sont autres que celle du Saint-Siège et de ceux qui le représentent.

Il n'échappera certainement pas à la pénétration de Votre Seigneurie illustrissime et révérendissime combien sont dangereuses et offensantes de pareilles maximes. Par elle on essaie de faire revivre les antiques théories gallicanes et fébroniennes, déjà réprouvées et condamnées par le Saint-Siège, et en particulier par Pie VI de sainte mémoire dans son ouvrage célèbre *Responsio super nuntiaturis*. Mais ce nonobstant il ne sera pas difficile d'établir la fausseté de ces maximes et leur désacord avec la véritable notion des nonciatures apostoliques, aussi bien qu'avec celle de la suprême autorité pontificale. Et puisque ces maximes comprennent deux questions, l'une de fait et de l'autre de droit, il convient de commencer par la seconde, de laquelle dépend la première.

Dans le concile du Vatican non-seulement le dogme de la primauté du Pontife romain sur l'Eglise universelle fut confirmé, mais en outre l'autorité de la même primauté fut dogmatiquement définie. On y déclara qu'elle est « la suprême puissance de juridiction sur « l'Eglise universelle, non-seulement dans les choses « qui touchent à la foi et aux mœurs, mais aussi dans « toutes celles qui se rapportent à la discipline et au « gouvernement de l'Église répandue dans le monde « entier... » Et encore que « cette puissance est « ordinaire et immédiate sur toutes et chacune des « Eglises aussi bien que sur tous et chacun des

« pasteurs et des fidèles... » Pour ce motif, le même concile déclara que « à cette autorité (celle de la pri-« mauté), tous les pasteurs, de quelque rite et dignité « que ce soit, soit séparément soit réunis, soient « soumis par obligation de subordination hiérarchique « et de véritable obéissance... de façon que l'unité de « communion aussi bien que la profession de la même « foi étant conservées dans le Souverain-Pontife, « l'Eglise du Christ soit un seul troupeau sous un « seul souverain Pasteur. »

De cette doctrine il résulte 1° que le Pontife romain, en vertu de sa primauté, est le vrai pasteur et évêque de l'Eglise universelle 2° que toujours et en toute occasion il peut intervenir avec autorité dans toutes les affaires de chaque diocèse ; 3° que les évêques, dans toutes les affaires où intervient le Souverain-Pontife, sont obligés d'obéir et de se soumettre à ses décisions.

Par conséquent affirmer que les évêques quand ils traitent des intérêts religieux ne doivent consulter que leur propre conscience, c'est implicitement nier l'obligation de cette subordination hiérarchique et de l'obéissance due nécessairement au Saint-Siège par les évêques. Quand ils traitent les affaires religieuses, les évêques doivent certainement consulter leur propre conscience, mais en se conformant aux règles prescrites par le Souverain-Pontife, dont il ne leur est pas permis de s'écarter.

Comme corollaire de cette primauté, le concile du Vatican déclare en outre que le Pontife romain a le droit « de communiquer librement avec les pasteurs « et les fidèles de l'Eglise entière, afin qu'ils puissent « par lui même être enseignés et dirigés dans la voie « du salut » — qu'on doit réprouver et condamner « ceux

« qui disent qu'il est licite d'empêcher cette commu-
« nication du Chef suprême avec les pasteurs et les
« fidèles. » De ces paroles on a le droit de conclure qu'il est interdit à tous indistinctement de mettre obstacle à ce que le Saint-Siège puisse par lui-même et directement avec les fidèles traiter ou définir tout ce qui touche à leurs intérêts religieux.

Il est clair aussi que ce droit du Saint-Siège serait vain si, dans le gouvernement de leurs diocèses les évêques n'étaient pas obligés de se conformer strictement aux prescriptions du Saint-Siège, ou s'ils pouvaient agir d'une façon différente de celle qui leur est prescrite.

Si en raison de cette même primauté le Souverain-Pontife possède une autorité pleine et suprême sur l'Eglise universelle, et s'il peut l'exercer immédiatement et directement, il a également le droit d'envoyer partout où il lui plaît des légats et des réprésentants, et de leur confier l'exercice de son autorité dans la mesure qu'il juge convenable.

Les nonces apostoliques sont les vrais représentants du Souverain Pontife, de qui leur vient leur autorité pour l'exercer en la forme et façon que lui-même leur a prescrites. Par conséquent, si l'autorité des évêques doit être toujours soumise à celle du Pontife, s'ils ne peuvent jamais l'exercer contrairement à sa volonté et aux règles que lui-même a tracées, il est évident que l'autorité épiscopale ne peut s'exercer contrairement aux prescriptions du nonce apostoliques, d'autant plus que par cela même qu'il est l'organe autorisé dont se sert le Saint-Père pour communiquer avec les fidèles et avec les évêques, le nonce connaît parfaitement les véritables intentions du Souverain-Pontife.

Affirmer, comme le fait le *Siglo Futuro*, dans l'article cité, que le droit des évêques l'emporte en grandeur et en étendue sur celui du nonce, c'est équivalemment dénier à celui-ci sa qualité de délégué et de représentant du Souverain-Pontife, ou bien encore refuser au Pape le droit de s'immiscer dans les affaires des diocèses, assertions qui répugnent non seulement à la doctrine catholique sur la primauté du Saint-Siège, mais aussi à la notion de la délégation. Il est évident, en effet, que le délégué représente celui qui le délègue, et que son autorité, quant au principe, s'identifie avec l'autorité de celui dont il est le délégué.

Il importe aussi de remarquer qu'en ce même article on affirme la supériorité du droit des évêques sur celui du nonce dans les questions qui touchent aux relations de l'Église et de l'État, oubliant que, précisément parce que ces questions intéressent le catholicisme tout entier, ou les catholiques d'un État déterminé et comprenant divers diocèses, elles regardent d'une façon toute spéciale le représentant du Souverain-Pontife, et l'action relative des évêques considérés individuellement ou collectivement dans un État doit être toujours subordonnée au chef suprême de l'Église et par conséquent à celui qui le représente. L'auteur de l'article se trompe donc, quand il affirme que le droit de l'évêque s'étend aux relations internationales et substantielles que Dieu a établies entre les deux pouvoirs.

Passant ensuite à la question de fait, il est évident que le nonce apostolique, comme délégué et représentant du Souverain-Pontife, n'a d'autre mission ni d'autre autorité que celles que le Pontife lui a confiées. Il ne l'est pas moins que le Pontife romain déléguant

peut seul déclarer quelle est la mission, quelle est l'autorité de son nonce. Mais est-il vrai que le Souverain-Pontife ne donne à ses nonces qu'une mission purement diplomatique, sans aucune autorité sur les pasteurs et les fidèles des États auprès desquels ces nonces sont accrédités? Est-il admissible que le Saint-Père envoie ses nonces de la même façon que les gouvernements civils leurs ministres et leurs représentants? Par les brefs qui les concernent et par leurs instructions on peut, au contraire, se convaincre que la mission confiée aux nonces apostoliques n'est pas purement diplomatique, mais autoritative quant aux fidèles et aux matières religieuses.

En outre, le nonce apostolique, comme représentant du Souverain-Pontife, n'est soumis ni aux fidèles ni aux évêques de la nation au milieu de laquelle il réside. Par conséquent, ni les uns ni les autres n'ont le droit de déterminer ses attributions, ni beaucoup moins d'émettre un jugement sur la légalité de ses actes, qui, au contraire, doivent être respectés des fidèles et des évêques, sauf leur droit de recourir au Saint-Siège quand ils ont quelque motif de croire que le nonce a dépassé les limites de sa mission ou abusé de la représentation qui lui est confiée. Comment, dès lors, pouvoir légitimement soutenir que la mission du nonce apostolique est purement diplomatique, et dépourvue de toute autorité?

L'affirmation du journaliste déclarant que le nonce apostolique, par le fait même de son caractère purement diplomatique, peut déclarer bonnes ou à tout le moins tolérables certaines situations, que d'autres croient *détestables*, n'est pas moins digne de réprobation. Si cette affirmation était vraie, on pourrait, on devrait même admettre que le Saint-Siège lui-même

admet comme bon et tolérable ce qui, en réalité, ne serait rien moins que la ruine de l'Église et de la religion. Car les actes du nonce que le Saint-Siège n'a point désavoués et réprouvés peuvent avec raison être regardés comme siens. Une telle affirmation est souverainement injurieuse au chef suprême de l'Église, et digne par conséquent de toute réprobation.

Enfin, c'est un contre-sens d'affirmer, comme le fait le journaliste, que certaines considérations humaines mettent le nonce dans l'impossibilité de manifester la vérité et de défendre la justice, tandis que les évêques jouissent d'une plus grande liberté. Comme représentant du souverain indépendant, le nonce n'a rien à craindre, rien à espérer du gouvernement auprès duquel il est accrédité.

Veuille donc Votre Illustrissime et Révérendissime Seigneurie appeler M. Nocedal, lui donner lecture des observations contenues en cette dépêche, et l'inviter à rectifier dans son journal ses affirmations erronées et injurieuses, lui faisant en même temps comprendre que, s'il se refusait à faire cette rectification et à la faire complète, le Saint-Siège se verrait dans la douloureuse nécessité d'employer d'autres moyens pour l'obtenir.

Entre temps, il m'est doux de me déclarer, avec les assurances de ma considération distinguée, le serviteur de Votre Illustrissime et Révérendissime Seigneurie.

L. cardinal Jacobini.

Rome, 13 avril 185.

LE SAINT-SIÈGE

ET LES ÉTUDES LITTÉRAIRES AU SEIN DU CLERGÉ

Le 28 janvier de cette année Sa Sainteté Léon XIII recevait en audience solennelle les élèves des différents collèges et séminaires de Rome. Après avoir rappelé les maux dont souffre aujourd'hui l'Église, le Pontife leur adressait ces graves paroles : « Verum tamen in tam formidolosa hostium conjuratione, clerus omnis victoriam nomini catholico deproperaturus, descendat in aciem opus est, duasque res afferat magnopere necessarias, COGNITIONEM SCIENTIARUM, EAMQUE MINIME VULGAREM, et animum pro salute communi fortia facere et pati paratum. — Hac Nos de causa curas non mediocres neque postremas in adolescentibus clericis posuimus, itemque in posterum, Deo juvante, posituri sumus, nimirum ut in spem sacerdotii diligenti præparatione erudiantur, virtutibus iis, quas maxime diximus hoc tempore necessarias, mature comparandis. — Majorum rerum scientiam quod spectat, utiliter videmur et convenienter temporibus fecisse, quod ad disciplinam Thomæ Aquinatis studia clericorum revocavimus. Et hac de re quod per litteras, nec semel, aperte monuimus, idem hodie viva voce renovamus, Angelicum doctorem oportere ducem ac magistrum sequi : in quo vos dilecti filii, quanto plus operæ studiique colloca-

veritis, tanto plus ad excellentiam doctrinæ, proprius accessisse judicatote. »

Aujourd'hui c'est une haute école de littérature que le Pape érige au Séminaire Romain, par une lettre adressée au cardinal Vicaire. Nous n'avons pas besoin d'insister sur la portée de cet acte. Puissent les paroles et l'exemple du Souverain Pontife porter le clergé français à soutenir de nos facultés catholiques des lettres et à en profiter largement. Voici la lettre de Léon XIII.

« Plane quidem intelligis, quod saepe Nos et non sine caussa diximus, summa esse contentione et assiduitate enitendum, ut Clericorum ordo quotidie magis doctrinarum cognitione floreat. Cujus necessitatem rei majorem efficit natura temporum : proptereaquod in tanto ingeniorum cursu tamque inflammato studio discendi, nequaquam posset Clerus in muneribus officiisque suis cum ea, qua par est, dignitate atque utilitate versari, si quæ ingenii laudes tanto opere expetuntur a ceteris, eas ipse neglexerit. — Hac Nos de caussa disciplinam eruditionis, præsertim in alumnis sacri ordinis, animum adjunximus : et a scientia rerum graviorum exorsi, philosophiæ theologiæque studia ad veterum rationem auctore Thoma Aquinate, revocanda curavimus : cujus quidem opportunitatem consilii is ipse, qui jam consecutus est, exitus declaravit. — Verum quoniam permagna doctrinæ pars, et ad cognitionem jucunda et ad usum urbanitatemque longe fructuosa, humanioribus litteris continetur, idcirco nunc ad illarum incrementa nonnihil constituere decrevimus.

« Quod primo loco illuc pertinet, ut suum Clerus teneat decus : est enim litterarum laus multo nobilissima : quam qui adepti sint, magnum aliquod existimantur

adepti ; qui careant, præcipua quadam apud homines commendatione carent. — Ex quo intelligitur, quale esset illud juliani imperatoris callidissimum et plenum sceleris consilium, qui ne liberalia studia exercerent christianis interdixerat. Futurum enim sentiebat, ut facile despicerentur expertes litterarum, nec diu florere christianum posse nomen, si ab humanitatis artibus alienum vulgo putaretur. — Deinde vero quoniam ita sumus natura facti, ut ex iis rebus quæ sensibus percipiuntur ad eas assurgamus quæ sunt supra sensus, nihil est fere ad juvandam intelligentiam majus, quam scribendi virtus et urbanitas. Nativo quippe et eleganti genere dicendi mire invitantur homines ad audiendum, ad legendum : itaque fit ut animos et facilius pervadat et vehementius teneat verborum sententiarumque luminibus illustrata veritas. Quod habet quamdam cum cultu Dei externo similitudinem : in quo scilicet magna illa inest utilitas, quod ex rerum corporearum splendore ad numen ipsum mens et cogitatio perducitur. Isti quidem eruditionis fructus nominatim sunt a Basilio et Augustino collaudati : sapientissimeque Paulus III decessor Noster scriptores catholicos jubebat stili elegantiam assumere, ut hæretici refellerentur, qui doctrinæ laudem cum litterarum prudentia conjunctam sibi solis arrogarent.

« Quod autem litteras dicimus excoli a Clero diligenter oportere, non modo nostrates intelligimns, sed etiam græcas et latinas. Immo apud nos plus est priscorum Romanorum litteris tribuendum, tum quod est latinus sermo religionis catholicæ Occidente toto comes et administer, tum etiam quia in hoc genere aut minus multi aut non nimis studiose ingenia exercent, ita ut laus illa latine cum dignitate et venustate scribendi passim consenuisse videatur. — Est etiam in

scriptoribus græcis accurate elaborandum : ita enim excellunt et præstant in omni genere exemplaria græca, nihil ùt possit politius perfectiusque cogitari. Huc accedit quod penes Orientales græcæ litteræ vivunt et spirant in Ecclesiæ monumentis usuque quotidiano : neque minimi illud faciendum, quod eruditi litteris hoc ipso quod græce sciunt, plus habent ad latinitatem Quiritium facultatis.

Quarum rerum utilitate perspecta, Ecclesia catholica, quemadmodum cetera quæ honesta sunt, quæ pulcra, quæ laudabilia, ita etiam humanarum litterarum studia tanti semper facere consuevit, quanti debuit, in eisque provehendis curarum suarum partem non mediocrem perpetuo collocavit. — Revera sancti Ecclesiæ Patres, quantum sua cuique tempora siverunt, exculti litteris omnes : nec in eis desunt, qui tantum ingenio et arte valuerunt, ut veterum romanorum græcorumque præstantissimis non multum cedere videantur. — Similiter hoc summum beneficium Ecclesiæ debetur, quod libros veteres poetarum, oratorum, historicorum latinos græcosque magnam partem ab interitu vindicavit. Et, quod nemo unus ignorat, quibus temporibus bonæ litteræ vel per incultum et negligentiam jacerent, vel inter armorum strepitus Europa tota conticescerent, in communibus monachorum ac presbyterorum domiciliis unum nactæ sunt ex tanta illa turba barbariaque perfugium — Neque prætereundum, quod ex romanis Pontificibus decessoribus Nostris plures numerantur clari scientia harum ingenuarum artium, quas qui tenent eruditi vocantur. Quo nomine permansura profecto memoria est Damasi, Leonis Gregoriique magnorum, Zachariæ, Silvestri II, Gregorii IX, Eugenii IV, Nicolai V, Leonis X. Et in tam longo Pontificum ordine vix reperiatur, cui non debeant litteræ plurimum. Pro-

videntia enim munificentiâque illorum, cupidæ litterarum juventuti passim scholæ et collegia constituta : bibliothecæ alendis ingeniis paratæ : jussi Episcopi ludos aperire in Dioecesibus litterarios : eruditi viri beneficiis, maximisque propositis præmiis ad excellentiam incitati. Quæ quidem tam vera sunt, tamque illustria, ut ipsi sæpe Apostolicæ Sedis vituperatores, præclare romanos Pontifices de studiis optimis meritos, assentiantur.

Quamobrem et explorata utilitate et exemplo decessorum Nostrorum adducti, curare diligenterque providere decrevimus, ut huius etiam generis studia apud Clericos vigeant et in spem gloriæ veteris revirescant. Sapientia autem operâque tua, dilecte fili Noster, plurimum confisi, hoc, quod exposuimus, consilium in sacro Seminario Nostro Romano exordiemur : nimirum volumus, ut in eo certæ destinatæque scholæ adolescentibus aperiantur acrioris ingenii diligentiæque : qui emenso, ut assolet, italicarum, latinarum, græcarumque curriculo litterarum, possint sub idoneis magistris limatius quiddam in illo triplici genere perfectiusque contingere. Quod ut ex sententia succedat, tibi mandamus ut viros idoneos deligas, quorum consilium atque opera, Nobis auctoribus, ad id quod propositum est adhibeatur.

Auspicem divinorum munerum, benevolentiæque Nostræ testem tibi, dilecte fili Noster, Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die xx. Maii Anno MDCCCLXXXV. Pontificatus Nostri Octavo.

LEO PP. XIII.

LES LIVRES PÉNITENTIAUX

ET LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE DE L'ÉGLISE (1).

Le Dr Schmitz vient de donner le résultat de ses longues études et de ses recherches patientes sur la question importante à la fois et compliquée des pénitentiaux, de leur origine et de leur valeur ; et sur la question connexe qui regarde la discipline de la pénitence des siècles passés en général. Pour cette dernière question, l'auteur s'est efforcé de constater les résultats des recherches historiques faites jusqu'à nos jours, au besoin de les corriger. Quant à la question des pénitentiaux, il trouvait un champ de travail, où il y avait encore beaucoup à défricher. Les savants qui se sont occupés de ces études sont peu nombreux, et bien des points étaient encore restés obscurs. Maintes fois ses études ont déterminé l'auteur, à s'arrêter à des solutions différentes de celles de ses devanciers. On pourra contester quelques opinions du docteur Schmitz, on pourra discuter ses solutions ; mais on conviendra que son livre est un ouvrage de mérite et basé sur des études sérieuses et solides.

L'ouvrage se divise en six parties ; les titres des différentes parties feront de suite connaître l'ensemble du travail. Première partie : L'histoire de la discipline pénitentielle et des livres pénitentiaux (p. 11-226), —

(1) Die Büssbücher und die Bussdisciplin der Kirche. *Nach handschriftlichen Quellen dargestellt von* Herm. Jos. Schmitz, Doctor der Theologie und des K. Rechtes. 1 gr, in-8° pp. VIII. 864, Mainz chez Kirchheim, 188s, 15 marcs.

seconde partie : Les pénitentiaux du groupe Romain (p. 227-489), — troisième partie : Les pénitentiaux du groupe Anglo-Saxon, (p. 490-587), — quatrième partie : Les pénitentiaux des Gallo-Germains (p. 588-711) ; — cinquième partie : La troisième période de la discipline pénitentielle ; collections systématiques du neuvième et du onzième siècle, (p. 712-791) ; — sixième partie : La quatrième période, de Gratien jusqu'au Concile de Trente, (p. 792-840).

Depuis les travaux de M. Wasserschleben sur les livres pénitentiaux (1), on a coutume de distinguer plusieurs groupes de livres pénitentiaux, le groupe breton ou hiberno-écossais ; le groupe des pénitentiaux anglo-saxons et le groupe des pénitentiaux francs. L'opinion s'est accréditée, que le pénitentiel nommé *Romain*, n'est qu'une copie révisée de quelque pénitentiel franc ; qu'il n'y avait point un pénitentiel normal pour toute l'Église, et que seulement peu à peu le pénitentiel s'est introduit dans les différentes contrées. De là plusieurs auteurs protestants se sont avancés plus loin. Toute la discipline de la pénitence a été représentée sous un faux jour, et attendu que selon ces vues, les pénitentiaux ont été composés dans les monastères, on a prétendu que l'institution de la confession même, n'est qu'une pratique monacale, qui des couvents s'est peu à peu répandue dans l'Église universelle.

On voit que l'étude sur les pénitentiaux ouvre un champ bien vaste. Nous distinguons la question préliminaire et fondamentale, sur la discipline de la pénitence en général au cours des siècles, et la question critique sur les différents groupes des pénitentiaux, et sur le pénitentiel nommé *Romain* en particulier. Les deux questions sont traités par notre auteur d'une manière non moins solide qu'intéressante.

(1) *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, von Prof. Dr. Wasserschleben-Halle 1851.

Dans les six premiers chapitres de son ouvrage M. Schmitz développe donc la discipline pénitentielle en usage jusqu'au neuvième siècle, et son exposition historique contient une démonstration excellente de la doctrine catholique par rapport à la pénitence et à la confession. Nous ne suivrons pas l'auteur dans sa discussion ; relevons plutôt quelques points, qui méritent l'attention d'une manière spéciale.

La distinction de *quatre périodes* dans la discipline pénitentielle jusqu'au Concile de Trente, est dûe aux recherches soigneuses de notre auteur ; nous ne l'avons pas trouvée dans d'autres écrivains. La première période s'étend jusqu'au septième siècle, et l'abolition de la pénitence *solennelle* est la marque caractéristique d'une période nouvelle. Notre auteur observe avec raison, que d'autres écrivains ont confondu l'abolition de la pénitence solennelle et la cessation de la pénitence *canonique*. Il montre que des pénitences canoniques furent imposées aussi dans les siècles suivants, mais que la solennité, au moins en très grande partie, ne s'y trouve plus. Qu'il y eut encore des pénitences canoniques et même publiques au neuvième siècle, cela résulte des actes du huitième concile œcuménique qui imposa aux partisans de Photius ce genre de pénitences. Mais la solennité de la pénitence cessa, lorsque la troisième station pénitentielle des *substrati* fut supprimée. Car c'était pour cette catégorie de pénitents surtout, que les cérémonies solennelles de la discipline pénitentielle avait eu lieu. A Constantinople et dans l'église orientale, cette station avait déjà été supprimée vers la fin du quatrième siècle, à l'occasion du fait connu qui arriva à Constantinople sous Nectarius. Mais dans l'Église d'Occident ce n'est que depuis le commencement du septième siècle, qu'on s'aperçoit de la disparition de la station des *substrati*. L'auteur expose fort bien, comment la suppresssion de cette station

eut pour conséquence la cessation de la *solennité* de la pénitence en grande partie. Aussi son examen sur les mesures que Nectarius prit à l'occasion du fait indiqué, mérite toute attention. Selon lui ce ne fut pas toute la discipline publique de la pénitence qui fut abolie ; mais le changement consista précisément dans la suppression de la station principale des *substrati* et du prêtre pénitencier. Sans vouloir pour le moment nous prononcer d'une manière décisive sur une question difficile et compliquée, nous admettons volontiers que l'opinion de M. Schmitz est basée sur de bonnes raisons.

Dans la seconde période, du VIIe jusqu'au IXe siècle, la pénitence avait donc perdu, pour la plus grande partie, son caractère solennel. Cependant elle restait *canonique*, c'est-à-dire, elle devait être faite selon les canons, soit publiquement, soit en secret, soit d'une manière privée, soit sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique. C'est pendant cette époque que les livres pénitentiaux ont leur origine. On *codifia* les canons des conciles et des décrétales pontificales. L'auteur explique dans le chapitre VII du premier livre (p. 102), pourquoi les changements qui étaient survenus dans la discipline réclamaient en quelque sorte la confection de ces livres.

Mentionnons encore les recherches intéressantes du neuvième chapitre, sur les canons pénitentiaux qui regardent les péchés des clercs. D'après l'ancienne discipline, l'ecclésiastique, qui se rendait coupable d'un crime grave, était puni par la déposition, il était réduit *ad communionem laicam*, mais il n'était pas condamné à la pénitence publique. La déposition et ses conséquences paraissaient, avec raison, une punition déjà tellement grave, qu'il ne semblait pas juste d'y ajouter encore la pénitence publique. Aussi la dignité du caractère sacerdotal aurait été trop compromise, si des ecclésiastiques avaient dû prendre part à cette

pénitence. En conséquence nous ne rencontrons point dans les premiers siècles, des canons relatifs à la pénitence des ecclésiastiques. Cependant on trouve que, si après la déposition, le clerc déposé donnait sujet à des plaintes, en se montrant récalcitrant ou en cherchant par des intrigues à éluder la sentence, on usait de mesures plus sévères à son égard. Bientôt aussi s'introduisit la coutume, de ne pas permettre au clerc déposé, de rester parmi les laïques et d'y *vivere sæculariter*; mais on l'obligeait de se retirer, au moins pour un temps, dans un monastère, et de s'y adonner a des jeûnes et à d'autres mortifications. Cette double circonstance explique donc, que dans les livres pénitentiaux on ajouta aussi des canons et des règles fixes pour la pénitence des ecclésiastiques, afin de déterminer une procédure régulière. Comme ces livres n'étaient pas écrits pour le public, mais uniquement pour les prêtres qui administraient la discipline pénitentielle, il n'y avait aucun inconvénient de codifier aussi des règles de pénitence par rapport aux ecclésiastiques. Voilà la substance de l'explication de notre auteur.

Notons brièvement le caractère spécial de la troisième et de la quatrième période de la discipline pénitentiaire. Il s'était peu à peu formé un très grand nombre de pénitentiaux, avec des différences fort accentuées dans les canons, et avec des dispositions assez arbitraires. Il en résulta une grande confusion et incertitude dans la discipline pénitentielle. Pour obvier à ces inconvénients, différents synodes, depuis le commencement du IXe siècle, provoquèrent la confection de collections systématiques et conformes aux anciens canons. Cependant comme on omettait de recommander, ou de prescrire un pénitentiel officiel et uniforme, nous trouvons aussi dans cette période du IXe au XIe siècle, différents recueils systématiquement composés, il est vrai, mais néanmoins avec des diffé-

rences considérables. — Enfin lorsque Gratien et ensuite Grégoire IX publièrent leurs collections de canons et décrétales, ces collections devinrent la source officielle, où l'on puisa la matière et les règles de la pénitence. Ainsi les pénitentiaux composé depuis le XIIIe siècle jusqu'ou concile de Trente, déterminent une nouvelle période dans la discipline pénitentielle.

Notre auteur, après avoir exposé la discipline de la pénitence, l'origine et la nature des pénitentiaux, publie et discute un nombre considérable de pénitentiaux différents dont il a lui-même, par de patientes recherches, découvert une bonne partie. — Renonçant à la division en usage depuis les travaux de M. Wasserschleben, il distingue les pénitentiaux du *groupe Romain* (§ II, p. 227-490) ; les pénitentiaux du *groupe Anglo-Saxon*, (§ III, p. 490-588) ; les pénitentiaux du *groupe Franc*, (§ III, 588-712) ; enfin les collections du IXe siècle jusqu'au Concile de Trente (§ V et VI, p. 712-840). M. Schmitz, n'admet pas l'opinion communément adoptée, que le *Pœnitentiale Romanum* est une compilation ou une copie des siècles postérieurs, faite sur des pénitentiaux francs : sa conviction est toute autre, il nous la donne dans des propositions qu'il a tâché de prouver avec un soin tout spécial. Ma conclusion, dit-il, est qu'on doit considérer le *Pœnitentiale Romanum* comme un *Pœnitentiale commune* de l'Église. L'expression *Pœnitentiale Romanum* désigne donc un livre pénitentiel, conforme à la liturgie et à la discipline de l'Église Romaine, contenant les *canones* et le *jus commune*, et ayant trouvé son usage pratique dans l'Église Romaine et dans ces parties de l'Église universelle, où on suivait, dans la discipline de la pénitence, l'Église de Rome. L'adjectif *Romanum*, ajouté au *Pœnitentiale*, désigne donc directement le lieu, où ce *Pœnitentiale* eut son origine ; indirectement il équivaut à signifier que ce livre est le *Pœni-*

tentiale commune et universel pour l'Église (gemeinkirchliches Büssbuch), p. 175.

On le voit, l'auteur abandonne ici complètement l'opinion qui est en vogue de nos jours. Selon lui le *Pœnitentiale Romanum*, loin d'être une copie ou compilation tardive, est plutôt entre les différents pénitentiaux celui qui constitue le modèle, et revendique la place principale, à peu près comme sont dans la liturgie, le missel et le bréviaire Romain. L'auteur développe les signes qui distinguent les pénitentiaux du groupe Romain, et il prouve sa thèse par des arguments nombrenx.

Il n'est pas surprenant, que la thèse de M. Schmitz ait provoqué une controverse sérieuse. Tandis que quelques savants l'on considérée comme démontrée, ou au moins comme rendue fort probable ; d'autres, non-seulement parmi les auteurs protestants, mais aussi parmi les savants catholiques, ne l'acceptent pas comme solidement établie. — Les arguments de M. Schmitz sont à notre avis fort sérieux ; l'auteur et d'autres écrivains, qui partagent sa manière de voir, ont déjà répondu à différentes objections apportées contre sa thèse. Cependant cette question importante nous paraît exiger des études et des discussions ultérieures ; un examen approfondi mènerait trop loin dans un compte-rendu. Notre but était de faire connaître l'ouvrage savant de l'auteur, ouvrage qui ne peut être ignoré ou négligé par ceux qui désirent étudier ou connaître d'une manière plus exacte la question difficile de la discipline pénitentielle dans les différents siècles, et des pénitentiaux par lesquels la pénitence fut longtemps réglée.

B. J.

LITURGIE

—

DES MESSES VOTIVES

1er article

Nous avons publié deux articles sous ce titre, dans les numéros de mars et d'avril 1861. De nouvelles décisions données par la S. C. des rites, ainsi que les recherches que nous avons faites depuis cette époque, nous obligent à y revenir pour compléter et mieux préciser les principes donnés dans ces articles.

Notre travail se divisait en sept paragraphes : 1° Notions sur les Messes votives ; 2° Des différentes espèces de Messes votives ; 3° Des Messes votives qu'on peut célébrer ; 4° Des jours où l'on peut célébrer des Messes votives ; 5° Des Messes votives pour une cause grave et publique ; 6° Des rubriques particulières aux Messes votives ; 7° De la Messe du mariage en particulier. Nous reprenons ces divers paragraphes, et nous en ajoutons un huitième relatif à la Messe célébrée par l'Évêque pour la collation des saints ordres.

§ 1er. — *Notions sur les Messes votives.*

On entend, en général, par *Messe votive*, celle qui n'est pas conforme à l'office du jour : *extra ordinem officii,* dit la rubrique. Le mot *votif* vient de *votum :* cette Messe, en effet, est célébrée *juxta votum*, soit que ce *votum* vienne du Prêtre lui-même, soit qu'il vienne des personnes qui demandent la célébration de cette Messe. « Large hic sumitur votum, dit Gavantus,

« pro voluntate et desiderio Missæ: igitur quæ volun-
« tate dicuntur votivæ nuncupantur. »

Les Messes qui se cèlèbrent en dehors de l'ordre de l'office du jour peuvent se diviser en trois classes : 1° celles qui ne sont ni conformes à l'office du jour, ni prescrites par les règles liturgiques, ni conformes à une mémoire faite dans l'office ; 2° celles qui, d'après les dispositions même des rubriques, ne sont conformes ni à l'office, ni à une mémoire faite dans l'office ; 3° celles qui sont prescrites par les rubriques et sont en conformité, non avec l'office du jour, mais avec une commémoration qui s'y fait.

I. — Des Messes qui ne sont ni conformes à l'office du jour, ni prescrites par les règles liturgiques, ni conformes à une mémoire faite dans l'office.

Les Messes dont il est parlé ici sont les Messes qu'on peut appeler strictement votives. « Missa votiva « stricte accepta, dit Gavantus (*Ibid.* Comment. et « obs. prælim.), ea sola censenda est, quæ non con- « venit cum officio diei, nec ab Ecclesia præscribitur « dicenda ; sed dicitur a Sacerdote juxta ipsius votum « ac voluntatem. »

II. — Des Messes qui, d'après les dispositions même des rubriques, ne sont conformes, ni à l'office, ni à une mémoire faite dans l'office.

On entend par Messes votives dans un sens plus large celles qui, d'après les dispositions même des rubriques, ne sont pas conformes à l'office du jour. Ainsi, pendant l'avent, toutes les fois qu'on fait l'office de la férie le samedi, excepté celui des quatre-temps, ou s'il fallait dire la Messe d'une vigile, la Messe est de la sainte Vierge, comme le prescrit la rubrique du Missel (part. I, tit. IV, n. 2). « In adventu autem, licet « officium non fiat de S. Maria in sabbato, dicitur « tamen Missa principalis de ea, cum commemoratione « de adventu, nisi fuerint quatuor tempora vel vigilia. »

Gavantus s'exprime comme il suit au sujet de cette Messe (*Ibid.*) « Late vero sumpta, Missa votiva dicitur « illa, quæ licet non sit ad arbitrium Sacerdotis et non « concordet cum officio, præscribitur tamen dicenda « tali die ab Ecclesia, non ratione festi alicujus, sed « voto, seu devotione ipsiusmet Ecclesiæ. Talis est « Missa B. M. dicenda in duobus prioribus sabbatis « adventus, etiamsi non dicatur officium de B. M., « sed feriale. Hæc Missa non dicitur stricte votiva, « quia non dependet ex voto et selectu Sacerdotis : « dicitur autem late votiva, quia ejusmodi Missa, licet « non conveniat cum officio, est tamen præscripta ab « Ecclesia ex devotione ipsius Ecclesiæ erga B. V. »

Le savant auteur dit *in duobus prioribus sabbatis adventus*, attendu que le troisième est le samedi des quatre-temps, et s'il y en avait un quatrième, ce serait la vigile de Noël; mais il pourrait exclure aussi le deuxième qui ne peut arriver un jour de férie : le 5 décembre arrivant un samedi peut seul donner lieu à l'application de cette rubrique. La seule vigile qui puisse arriver pendant ce temps est celle de saint André, qui, si elle se fait le samedi, est la veille du premier dimanche de l'avent.

III. — Des Messes prescrites par les règles liturgiques, conformes avec une commémoraison qui se fait dans l'office.

Il est encore d'autres Messes qui, sans être conformes à l'office du jour, ne sont pas complètement *extra ordinem officii*. Ce sont les Messes qui correspondent à une commémoraison de l'office. Telles sont les Messes qui se célèbrent à certains jours dans les cathédrales et les collégiales après None : la rubrique prescrit une Messe de la férie, outre celle de la fête ou de l'octave occurrente aux féries du carême et des quatre-temps, aux jours des rogations et aux vigiles (*Ibid.* tit. III, n. 1). « In feriis quadragesimæ, quatuor « temporum, rogationum et vigiliarum, etiam si du- « plex vel semiduplex festum, vel octava occurrat, in « ecclesiis cathedralibus vel collegiatis cantantur duæ

« Missæ, una de festo post tertiam, et altera de feria « post nonam. » De plus, lorsqu'une vigile, une férie de quatre-temps, ou le lundi des rogations arrive pendant le cours d'une octave, si l'office est de l'octave, la Messe est de la vigile ou de cette férie avec mémoire de l'octave. L'octave du saint Sacrement est seule exceptée. « In vigiliis autem et feriis quatuor « temporum, vel feria secunda rogationum, quæ ve- « niunt infra octavam, præterquam infra octavam « Corporis Christi. » Gavantus ne pense pas qu'on puisse ranger ces Messes au nombre des Messes votives, même dans un sens plus large encore. « Ne- « quaquam vero est talis, continue le célèbre rubri- « ciste (*Ibid.*), nec ullo modo censenda est votiva, « missa de feria, seu de vigilia, quæ in ecclesiis cathe- « dralibus et collegiatis, præter missam festi occur- « rentis dici debet, tum quia præscribitur ejusmodi « missa ab Ecclesia, nec pendet a voluntate Sacerdotis, « tum quia convenit etiam, non officio quidem, sed « commemorationi dictæ feriæ seu vigiliæ eo die « factæ. »

Quoi qu'il en soit de la nature de ces Messes, qui, sans être, comme il est dit ci-dessus, complètement *extra ordinem officii*, ne sont évidemment pas conformes à l'office du jour, elles trouvent ici leur place, et ce serait le cas de parler de la Messe que l'Evêque célèbre le samedi des quatre-temps ou le samedi veille du dimanche de la passion pour la collation des saints ordres. On en parlera dans un paragraphe à part, comme il a été dit ci-dessus.

§ 2. — *Des différentes espèces de Messes votives.*

Après avoir donné les notions générales sur les Messes votives, nous en avons indiqué la division, soit sous le rapport de la qualité de la Messe, soit sous le rapport de la solennité.

I. — Des différentes espèces de Messes votives sous le rapport de la qualité de la Messe.

Nous avons divisé en trois classes les Messes votives sous le rapport de la qualité de la Messe. Dans la première, nous avons rangé les Messes votives des fêtes qu'on célèbre dans le cours de l'année ; dans la seconde, les douze premières Messes votives qui se trouvent à la fin du Missel, après celle de la Dédicace, spécialement désignées pour chacun des jours de la semaine ; dans la troisième enfin, celles qui ont pour objet des nécessités particulières. Deux nouvelles Messes votives ont été ajoutées dans le Missel, celle de tous les saints Apôtres et celle de saint Joseph. Elles étaient nécessaires, sans quoi il n'y aurait pas eu de Messe pour correspondre à chacun des offices votifs nouvellement concédés.

Ce qui va être dit § 3 montre suffisamment que les Messes correspondant aux offices votifs n'apportent aucune modification à la rubrique qui désigne, suivant les jours de la semaine, la Messe qui peut remplacer à certains jours la Messe conventuelle de la férie, dans les Églises cathédrales et collégiales : une modification de ce genre aurait été faite dans la rubrique générale du Missel, part. I, tit. IV, n. 2, et dans le texte des rubriques réformées, les titres VI, VII et XI sont seuls retouchés. Dans les églises cathédrales et collégiales où les offices votifs ne sont pas acceptés, cette rubrique a toujours son application, et s'il y a, dans une semaine, en dehors de l'avent, plusieurs féries dans lesquelles on reprend la Messe du dimanche précédent, on peut, comme par le passé, après l'avoir célébrée une fois, la remplacer par une des Messes votives indiquées dans la seconde classe 1re série, t. III, p. 258.

II. — Des différentes espèces de Messes votives sous le rapport de la solennité.

Nous avons énoncé, 1re série, t. III, p. 259, la divi-

sion des Messes votives en Messes votives ordinaires et Messes votives solennelles pour une cause grave et publique.

Les Messes votives solennelles pour une cause grave et publique se divisent en deux classes. On range dans la première une Messe célébrée au jour de l'incidence d'une fête qui ne peut pas se faire à son jour, et donne lieu à un grand concours de peuple ; on y comprend encore les Messes célébrées dans des occasions comme celles qui ont été indiquées 1re série, t. III, p. 343 et 344. Dans la seconde classe, on comprend les Messes votives autorisées pendant les prières des quarante heures, et celle qui se célèbre à la cathédrale au jour anniversaire de l'élection ou de la consécration de l'Évêque.

Cette classification résulte des règles données ci-après §§ 4 et 5. De Herdt, dans une dissertation spéciale insérée à la fin de la cinquième édition de son savant et immortel ouvrage intitulé *Sacræ liturgiæ praxis*, distingue trois classes de Messes votives solennelles. L'auteur considère ces Messes sous le seul rapport des oraisons, et range dans la première classe celles qui se disent avec une seule oraison. Mais les règles sur les jours où ces Messes peuvent être célébrées sont différentes : il en est qui, sans jouir du privilège d'être célébrées aux mêmes jours que les plus solennelles, se disent comme celles-ci, avec une seule oraison ; il en est d'autres qui peuvent être célébrées à des jours où les plus solennelles sont défendues et se disent avec plusieurs oraisons ; de sorte qu'il serait fort difficile de partager en deux classes différentes celles que nous rangeons dans la première. Quoi qu'il en soit, de Herdt s'exprime comme il suit à ce sujet (5e éd., t. III, n. 307). « Missa votiva solemnis « stricte dicta est illa, quæ celebratur pro re gravi vel « pro publica Ecclesiæ causa, juxta rubricas genera- « les... Talis autem res gravis vel publica Ecclesiæ « causa non censetur ea, quæ statutis diebus aut certo « tempore quotannis recurrit ; sed est occurrens quæ- « dam gravis necessitas spiritualis vel temporalis,

« quæ communitatem aut nobilem saltem ejus partem « afficit, nuncque urget, ad specialem Missam hac « vice celebrandam..... Præter votivam solemnem pro « re gravi vel pro publica Ecclesiæ causa..., plures « aliæ celebrantur votivæ, quæ etiam dicuntur solem- « nes, vel ad instar votivarum solemnium pro re gravi. « Hæ sunt quæ ex speciali indulto seu privilegio, vel « saltem ex consuetudine certo tempore aut statutis « diebus vel festis quotannis celebrari solent. Tales « revera non sunt votivæ solemnes pro re gravi vel « pro publica Ecclesiæ causa, quia hæ tantum pro « occurrente et quasi præsente seu imminente gravi « necessitate celebrantur, et pluribus etiam diebus « permittuntur quam iliæ votivæ... quæ, seposito in- « dulto vel consuetudine nequidem in duplicibus per- « mitterentur. Votivæ tamen solemnes dicuntur, tum « quia solemniter et more votivarum solemnium in « pluribus celebrantur ; tum quia pro re respective « gravi et cum magno sæpius concursu cantantur. Id- « circo non raro votivæ etiam solemnes pro re gravi « vocantur ; sed cum hæc res gravis non sit ea pro « qua votiva solemnis stricte dicta celebratur, ideo « quandoque etiam votivæ solemnes sine gravi causa « dicuntur. »

Il faut remarquer enfin que toutes ces Messes privilégiées sont des Messes solennelles, et comme nous le savons, on entend par Messe solennelle une Messe chantée avec diacre et sous-diacre. Nous lisons dans l'Instruction Clémentine, au sujet des Messes votives célébrées pendant les prières des quarante heures (§ XV) : « Si ordina et prestamente, che nelli giorni « dell' esposizione, medio, e della reposizione, le Messe « si debbono cantare con li ministri parati, e non « altrimenti, anche nelle chiese de regulari, non os- « tante qualsivoglia loro uso, o pretesa consuetudine « in contrario. » Cavalieri commente ainsi cette règle (t. IX, c. XL, n. 2) : « Dixi *Missa votiva solemnis*, sci- « licet in cantu, et cum ministris sacris, quia privatim « et sine sacris ministris fieri non posse arbitror, nisi « diebus illis quæ Missas votivas non respuunt. » Il

fait cependant une réserve pour les églises où il ne serait pas facile d'avoir des ministres sacrés : « Fortasse tamen id potest fallere, ubi ex defectu ministrorum solemniter fieri non potest. » Gardellini dit la même chose (Instr. Cl., § XV, n. 4 et 5). « Si celebrari velint Missæ votivæ de Sacramento, vel pro ingruente necessitate, diebus expositionis, repositionis, ac medio, cum hæ sint pro re gravi et publica Ecclesiæ causa, non aliter celebrari poterunt, nisi solemniter et cum ministris paratis, quia privatim et sine ministris sacris haud fieri posse videtur, nisi diebus illis quæ Missas votivas universim non respuunt. » Il parle ensuite de la réserve faite par Cavalieri, puis il continue : « Limitatio hæc tamen videtur absolute et generaliter sine ulla modificatione accipienda. Cum enim rubrica Missas votivas pro re gravi solemnes dicat, sed non declaret qualis et quanta ista debeat esse solemnitas..... solemnitatem illam satis esse existimo, quæ juxta locorum et personarum circumstantias adhiberi potest ; aliquam tamen solemnitatem, quæ actionem distinguat a simplici et privata, necessariam esse jure censeo. Hinc ubi ecclesiæ egestate premuntur (extra Romam), paramenta desunt, et sacri ministri ; quid, quæso, prohibet, si unus Sacerdos, eo quo potest modo, cum uno vel duobus clericis Missam votivam pro re gravi vel publico Ecclesiæ bono cum cantu celebret? Isthæc Missa non absolute solemnis est; talis tamen relative ad locum, personas, tempus, et alias, quæ concurrunt, circumstantias, quæque, ut aliter fiat, non permittunt. » Cependant le privilège ne peut s'étendre plus loin, et il est requis que la Messe soit chantée. « Missam vero simpliciter lectam cum privilegiis solemnis, ex defectu ministrorum celebrari haud posse crederem. » Il résulte de là que si, dans une église, on manque du personnel nécessaire pour célébrer une grand'Messe, on ne peut dire la Messe d'une fête dont la solennité est transférée au dimanche le jour où elle doit être chantée : le Prêtre doit dire alors la Messe conforme à l'office du jour.

§ 3. — *Des Messes votives qu'on peut célébrer.*

Nous avons examiné 1re série, t. III, p. 259, les Messes qui peuvent être célébrées comme votives. On ne peut célébrer ainsi celles des fêtes de la sainte Vierge en dehors de leurs octaves, excepté celle de l'immaculée Conception et celle des sept Douleurs. Comme on l'a vu t. I, p. 284, la première est positivement autorisée par un décret du 23 février 1884. D'après la même décision, on peut aussi célébrer comme votive la Messe du sacré Cœur de Jésus.

Les deux nouvelles Messes votives dont il est parlé au paragraphe précédent n° 1 prennent rang parmi les Messes votives et peuvent être célébrées comme les autres. Le Prêtre qui célèbre une Messe votive de saint Joseph ou de tous les saints Apôtres doit dire la Messe nouvellement publiée par la S. C. des rites, et ce qui est dit 1re série, t. III, p. 264 au sujet de la Messe de tous les saints Apôtres n'a plus aujourd'hui son application.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

Le Manuel biblique : — *l'Ancien Testament par M. F. Vigouroux, professeur d'hébreu au Séminaire Saint-Sulpice — le nouveau Testament par M. L. Bacuez, professeur d'Écriture Sainte au même Séminaire* — 4 vol. in-12 — quatrième édition, revue et augmentée. Roger et Chernoviz. Paris. 1884.

En moins de six ans, *le Manuel Biblique* est arrivé à sa quatrième édition. Il a été composé par deux prêtres de Saint Sulpice qui se sont partagé la besogne; car quelle besogne que celle d'écrire avec précision et de mettre un ouvrage au courant sur des questions si souvent soulevées, combattues, au point de vue critique, historique et archéologique, comme l'ont été et le sont encore les questions qui se rapportent à l'Ancien et au Nouveau Testament ? Les champions, amis ou adversaires de la foi et de la révélation se succèdent tour à tour dans la lice, ceux-ci pour attaquer et démolir, ceux-là pour défendre et édifier ; la bataille continue toujours. MM. Vigouroux et Bacuez se sont concertés pour mener à bien cette entreprise laborieuse ; la quatrième édition du Manuel prouve qu'ils ont réussi, et pleinement réussi dans cette œuvre considérable.

Il peut paraître téméraire qu'en face d'une société et d'un temps qui affectent des airs de dédain pour les manuels, j'ose faire l'éloge de ces sortes de composition. Eh bien ! au risque de m'exposer aux censures des esprits pointilleux, je crois qu'il faut avoir en grande estime les Manuels rédigés par des hommes

compétents. Tout le monde n'a pas les loisirs et l'ouverture d'intelligence nécessaire pour aller puiser la science à ses sources. Il m'est arrivé d'assister un jour à la conversation d'un homme éminent dans les lettres avec l'un des principaux éditeurs de Paris. L'éditeur demandait un petit manuel d'histoire ecclésiastique bien condensé, bien simple et cependant complet dans les lignes générales : « Je ne suis pas votre homme, lui répondit l'écrivain, je n'oserais pas me charger d'un pareil travail. » Surprise du libraire qui connaissait les moyens de son interlocuteur. » Voyez vous, reprit le savant, je ne domine pas cette matière ; avant de résumer un bon manuel, j'aurais besoin d'écrire quelque vingt volumes sur l'histoire de l'Église. »

A la suite de cette conversation, je me disais que s'il faut une si longue préparation aux auteurs de vrais Manuels, nous sommes bien exposés à en être privés pour toujours. Que la réponse faite par le savant ait été exagérée ou non, il ne ressort pas moins de cette anecdote, une morale, comme on dit : c'est que pour écrire un manuel bien informé, il faut être compétent, avoir étudié soi-même ce que l'on veut résumer, et, ce qui est mieux encore, se l'être profondément assimilé, en l'enseignant aux autres. Qui ne se souvient du mot passé en adage : « Enseigner, c'est apprendre deux fois ? »

M. Vigouroux s'est rendu compétent, pour la mise en œuvre de la part qui lui est échue par un double travail : l'étude personnelle et l'enseignement. Le savant comme le professeur a fait ses preuves et jouit d'une réputation méritée ; c'est une première présomption en faveur du manuel.

Il y en a une seconde qui naît de l'étude même du travail. Il suffit en effet d'ouvrir et de parcourir les deux volumes de l'Ancien Testament, pour se rendre compte des recherches, de l'érudition renfermée dans

ce recueil. M. Vigouroux entend presque toutes les langues du monde savant ; aussi son livre témoigne-t-il d'une connaissance approfondie des travaux de l'Allemagne, de l'Angleterre, et de l'Italie sur les questions bibliques. Il s'occupe tout d'abord des questions générales d'Écriture Sainte, pour faire bonne justice de l'Ecole rationaliste, qui aime tant à s'affranchir des traditions de l'Eglise, sous le prétexte de revendiquer ce qu'elle appelle « les droits imprescriptibles de la Science. » Il fait la place qui leur convient à l'introduction, à la description des livres historiques didactiques, sapientiaux et prophétiques, qui forment la division naturelle de l'Ancien Testament. Le savant professeur nous met donc d'abord un fil conducteur à la main ; nous pouvons ensuite pénétrer dans le fond même des choses, avec la claire vue des faits, des controverses et des conclusions qu'il faut retenir. Des planches et des cartes, disséminées çà et là dans l'ouvrage, viennent au secours du lecteur et font la lumière sur la géographie et l'archéologie anciennes.

L'introduction générale renferme plus de trois cents pages dans le premier volume. Les questions d'inspiration, d'histoire du canon, de textes, de versions, d'herméneutique et d'interprétation, y sont examinées en présence des positions prises par Noldeke et les autres savants allemands, renouvelées et rétablies par une critique ferme et sûre, et toujours présentées dans un ordre saisissant. J'arrive aux livres historiques et plus spécialement à la *Genèse*.

Avec quelle passion n'a-t-on pas scruté de nos jours les récits de la Genèse ! On voudrait bien que tous ces détails si précis ne fussent pas historiques et telle école contemporaine, moitié égyptienne, moitié chaldéenne se dépense en efforts pour ranger toute cette histoire inspirée sur le même plan que la légende de Xisuthru ! Car enfin, il y a dans ce livre, des rensei-

gnements qui gênent tout-à-fait les conclusions de la philosophie positiviste : il y a la création du premier homme, qui sort certainement des mains de Dieu et non pas de la sélection des singes — le fait du déluge qui est un châtiment infligé à l'humanité et aussi une ethnographie des peuples qui contrarie quelques systèmes en vogue sur la dispersion des Sémites.

Toutes ces questions d'un intérêt contemporain, M. Vigouroux les reprend à son tour, les yeux fixés sur les découvertes et les documents nouveaux, autour desquels on a l'habitude de faire si grand bruit. Par l'interprétation de ces monuments, M. Vigouroux n'a pas de peine à écarter les conjectures hasardées, les résultats chimériques, il rappelle ce qu'il a démontré d'une manière victorieuse dans son autre ouvrage, *la Bible et les découvertes modernes*, qu'il n'est aucune des découvertes récentes, qui vienne battre en brèche les affirmations de nos Livres Saints.

Voilà ce qui paraît considérable : M. Vigouroux a su donner à son travail un intérêt contemporain,

L'auteur de l'*Ancien Testament*, légitimement préoccupé de ses modernes contradicteurs, ne saurait négliger l'étude du texte et ne mettre pas tout en œuvre pour faciliter la lecture des livres sacrés. Son plan, pour chaque livre, est simple mais substantiel et bien conduit : une introduction particulière, une étude sur les points débattus, puis une analyse du sujet traité par l'écrivain sacré et l'explication des difficultés qui pourraient arrêter dans la lecture.

J'ouvre dans le deuxième volume, la large étude consacrée au livre des Psaumes. Après une introduction bibliographique qui donnera satisfaction aux plus intrépides chercheurs, M. Vigouroux passe à l'analyse et à l'explication de ces chants religieux. De temps en temps, l'auteur a fidèlement traduit sur l'hébreu quelques beaux passages.

Il ne viendra à l'esprit de personne de se plaindre

des renseignements qui préparent la lecture et l'étude de ce livre admirable. L'analyse du psaume, les détails sur sa composition et le lien des idées nous dispssent à mieux le comprendre ; les tabeurs que s'impose l'auteur du manuel nous aident aussi à mieux goûter ces accents de l'âme, ces cris du cœur, à unir nos pensées, nos tristesses et nos douleurs à celles du Roi-Prophète. Saint Augustin n'avait presque pas d'autre livre en main, dans les dernières années de sa vie.

Les deux volumes sur le *Nouveau Testament* ont aussi une importance capitale, car tout ce qui est caché dans l'Ancien Testament se révèle dans le Nouveau. Sachons gré à M. Bacuez de nous faire profiter de son expérience, de la pratique de son enseignement et de ses méditations approfondies sur les Evangiles, sur les Actes, les Epitres et l'Apocalypse. Dans une série de questions très compréhensives, M. Bacuez éveille l'attention et fournit des réponses propres à nourrir la piété et à guider les jeunes prédicateurs.

Le Nouveau Testament peut, en effet, être étudié sous plus d'un aspect. Les philologues s'attachent au texte, le corrigent, l'expliquent, le rapprochent ; les historiens ont la prétention de connaître des dates, des courses, des voyages — les Anglais s'avisent même de discuter la coupe du manteau de St Paul — ; les philosophes se font une idée tout humaine de la révélation et de toutes ses manifestions ; les théologiens et « les domestiques de la foi » s'appliquent à la forme des livres, mais surtout à la doctrine qu'ils contiennent, pour en extraire ce qui intéresse le dogme, la morale, la discipline et l'histoire ecclésiastique.

Cette dernière méthode est ancienne, sans doute mais ce qui est ancien n'a pas perdu toute sa valeur. Voici en quels termes, cette méthode est exposée dans un ouvrage édité en 1692, et qui a pour titre : *Traité des études monastiques*. L'ouvrage est du

célèbre Mabillon. Je relève les conseils que ce grand savant donnait aux jeunes religieux bénédictins : « Pour ce qui est des choses dont on doit faire des extraits, dit Mabillon, chacun les doit dresser suivant son état et sa disposition particulière..... Les religieux peuvent réduire à quatre chefs toutes leurs collections c'est-à-dire aux dogmes de la foi, à la morale chrétienne, à la discipline et à l'histoire.... Ce n'est pas que chaque religieux en particulier doive embrasser toutes ces matières ; mais chacun peut s'attacher à une ou à plusieurs, suivant son besoin et sa disposition. Ceux qui sont obligés de parler souvent en public des choses morales, doivent faire leur capital de ces matières et faire des extraits des autres suivant leur goût et leur capacité. Il en est de même de ceux qui ont un penchant particulier pour la piété. Ils se doivent borner à ce qui peut entretenir le feu divin, qui ne veut pas être nourri de matières étrangères. »

M. Bacuez a écrit deux volumes qui répondent aux vues de l'éminent bénédictin, et ses lecteurs ne manqueront pas, selon leurs préférences personnelles, d'utiliser une foule d'indications précieuses, d'aperçus moraux et dogmatiques, également propres à propager la dévotion et à instruire les fidèles.

Ces quelques vues sur le *Manuel biblique* permettent de conclure que c'est un ouvrage utile, instructif, pourquoi ne dirions-nous pas nécessaire aux chrétiens qui savent encore préférer nos Livres Saints à toutes les lectures affadissantes de notre temps, et qui cherchent à bien lire ces « Saintes Lettres » pour mieux les comprendre et les goûter. Fénelon disait à une époque bien troublée : *Il faut travailler sans relâche à préparer les fidèles à la lecture des Livres Saints et l'on ne doit compter au nombre de ceux qui sont véritablement instruits et affermis en Jésus-Christ que ceux qu'on a mis en état de digérer le pain des forts.* »

Le Manuel biblique est bien fait pour nous préparer à une lecture fortifiante ; il nous met en état de digérer le pain des forts.

J. V.

MONOGRAPHIE DU TEMPLE DE SALOMON, *par le P. Pailloux, s. j.* 1 volume in-fol. Paris, Roger et F. Chernoviz, éditeurs.

Un problème des plus intéressants, mais en même temps des plus ardus, est la restauration du plan du temple de Jérusalem, une des merveilles du monde antique, la plus sublime par sa destination et même, croirions-nous volontiers, par l'importance et la beauté de ses splendides constructions. De nombreux essais ont été tentés depuis plusieurs siècles, et par des religieux versés dans la connaissance des Saintes Écritures, comme le P. Villalpand, de la société de Jésus, le P. Lamy, de l'Oratoire, Dom Calmet, et par des architectes et des archéologues distingués, comme M. de Voguë et M. de Saulcy, sans parler de plusieurs autres écrivains et voyageurs anglais et allemands.

Il y a eu à peu près autant de solutions proposées qu'il y a eu d'écrivains, chacun nous retraçant un temple de sa façon. S'il s'agissait d'un édifice à construire, un examen attentif permettrait de choisir parmi les plans celui qui serait le plus en rapport avec le but qu'on se proposerait et qui réunirait en même temps les conditions de solidité et de beauté qu'on recherche dans un édifice grandiose. Mais là n'est pas le problème. Nous sommes sur un terrain historique, et celui-là aura remporté la victoire et résolu le problème qui nous aura reconstitué un temple sur le plan divin donné par Dieu à Salomon.

Il y a à cela deux grandes difficultés : la première

est de retrouver le plan divin, la seconde de le lire ou de l'interpréter. Aucun catholique ne peut révoquer en doute, après une lecture tant soit peu attentive des livres saints, que Dieu n'ait remis à David les plans du temple intégralement écrits et tracés de la main de son ange. et que Salomon n'ait exécuté, à la lettre, dans toutes leurs dimensions, proportions, attributions les plans divinement imposés. Mais où sont conservés ces plans ? Le P. Pailloux répond que les plans du temple de Salomon sont reproduits intégralement dans la prophétie d'Ezéchiel, aux chapitres XL et XLI.

Son travail se compose de deux parties, fort distinctes en principe, quoique non séparées dans l'exécution, l'une théorique, l'autre pratique. Au point de vue théorique, voici la thèse : Le tabernacle d'Israël fut la figure du temple. David reçut du ciel les plans écrits par la main même d'un ange et Salomon les exécuta à la lettre. Le temple de Salomon ayant été détruit et le souvenir s'en étant oblitéré dans l'esprit des Israélites durant une longue captivité, le prophète Ezechiel reçut la mission d'en reconstituer les plans sous la dictée d'un ange encore. Sur ces plans *identiques à ceux du vieux temple*, Zorobabel en éleva un nouveau dont la hauteur ne pût atteindre celle du premier. Au temps d'Hérode, il s'y était produit de notables détériorations : il y eut donc des réparations, mais qui ne changèrent rien à la disposition générale.

Le plan du temple est donc trouvé : c'est le temple décrit par Ezéchiel, auquel on peut appliquer comme complément et aussi comme confrontation, toutes les particularités renfermées aux livres soit des Rois, soit des Paralipomènes.

Le tout n'est pas de formuler une thèse, si plausible qu'elle semble ; il faut la prouver par de solides arguments. C'est ce qu'a compris le P. Pailloux : aussi les preuves abondent à l'appui de son système, qui en somme n'est pas le sien, mais celui du P. Villalpand,

son illustre confrère, et ces preuves sont aussi solides qu'elles sont nombreuses. Ce n'est pas faire injure au P. Pailloux que de nommer ici celui qu'il appelle justement son modèle et son guide, et à la compétence duquel il rend des hommages aussi sincères que mérités. Hâtons-nous d'ajouter que le modèle n'a pas fait disparaître la personnalité de l'imitateur, et qu'avant d'adopter les conclusions de son devancier, le savant religieux a voulu les vérifier par une étude approfondie, faite sur place, de tout ce qui nous est resté des monuments antiques de l'Egypte, de la Palestine et de l'Assyrie.

Le plan trouvé, il fallait le déchiffrer et le reproduire avec toutes ses constructions, porches, portiques, chambres, colonnades, etc. La tâche n'était pas aisée et plusieurs ont tenté de vains efforts pour y parvenir. Inutile d'en énumérer les difficultés. Ce qui nous importe le plus c'est de savoir si notre auteur y a parfaitement réussi. Il en est personnellement persuadé, s'appuyant principalement sur ce fait qu'il a mis en œuvre toutes les données et les seules données du prophète, et qu'il a reconstitué un édifice qui se tient debout et dont toutes les parties s'enchaînent et se correspondent avec la plus exacte symétrie. Quiconque lira attentivement l'ouvrage du P. Pailloux, arrivera à la même conclusion que lui et reconnaîtra que la partie pratique est aussi bien traitée que la partie théorique.

L'auteur aurait pu s'en tenir là et laisser de côté les théories de ses adversaires : si son plan est vrai, les autres proposés sont nécessairement faux. Mais on conçoit aussi quelle force retirera sa thèse des impossibilités et des contradictions qu'il pourra découvrir dans leurs travaux. C'est pourquoi il les dissèque jusque dans les moindres détails, pour y relever, çà et là, une foule d'incohérences, de contradictions, d'oppositions avec les données les plus certaines de la Bible et les lois les plus essentielles de l'architecture.

On pourrait craindre que la lecture d'un tel livre ne fût ou fastidieuse ou inaborbable, sinon pour les maîtres de l'architecture. Il n'en est rien. Chacun peut parcourir ces pages, même sans études préalables, et il y trouvera, dans un langage précis sans obscurité, clair sans aridité, pittoresque même sans prétention, une lecture aussi utile qu'intéressante. Rien de trop scientique, en effet, dans la forme ; rien de monotone dans l'expression. Le récit simple, la discussion animée, la fine répartie mêlée d'un grain d'agréable ironie succèdent à des expositions purement scientifiques et rompent la monotomie d'un devis architectural.

Parlerons nous de l'exécution matérielle du volume? Elle répond à toutes les exigences du sujet et surtout des goûts modernes et peut lui faire prendre une place enviée parmi ces belles éditions illustrées dont s'honore à juste titre la librairie contemporaine. Les nombreuses planches en sont dues à des artistes de renom et l'exécution typographique en est irréprochable.

A. Tachy.

Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam, *auctore Bernardo Jungmann*, tom. V, Edit. Pustet, 1885.

Nous avons dit, au tome XLIX de la Revue, p. 392, notre opinion sur les dissertations de M. Jungmann, et nos éloges n'étaient qu'un écho de ceux qu'avaient précédemment donnés à ces travaux des hommes dont l'opinion fait autorité. Nous ne nous répéterons pas à propos du 6e volume des *Dissertations* : il nous suffira de dire qu'il est digne de ses aînés.

Le volume renferme 6 dissertations consacrées à l'étude du douzième et du treizième siècle. Cette période présente quelques problèmes historiques des

plus intéressants que M. Jungmann n'a pas manqué d'étudier à fond et de résoudre avec sa sagacité ordinaire.

A. T.

IMPEDIMENTORUM MATRIMONII SYNOPSIS, SEU BREVIS EXPOSITIO AD USUM SEMINARIORUM, *auctore G. Allègre* — Paris Roger et Chernoviz.

Sous ce titre, un prêtre du diocèse d'Arras, ancien avocat, a publié une brochure substantielle de 80 pages in-8°, sur cette matière difficile et importante des empêchements du mariage. La doctrine de l'Église à ce sujet est sans doute exposée déjà en bien des livres : mais il est utile d'en posséder un exposé net et lucide. Il est bon aussi de confirmer la doctrine des canonistes et les textes des lois par les décisions de la jurisprudence, qui en sont le meilleur commentaire. C'est ce que s'est proposé M. Allègre. Ceux qui liront et étudieront son œuvre se convaincront facilement qu'il a atteint son but.

Cet opuscule destiné aux séminaristes, serait lu avec le plus grand fruit par beaucoup d'autres personnes. Dans les récentes discussions qui ont eu lieu dans nos assemblées parlementaires, dans les conversations de tous les jours, que d'erreurs on est exposé à rencontrer ! Comme notre époque est ignorante sur cette matière cependant si pratique ! Que d'idées fausses propagées et avivées par les déplorables empiétements du pouvoir civil sur ce terrain qui devrait lui rester absolument étranger ! Si M. Allègre pouvait faire luire la vérité au milieu de ces ténèbres, il aurait fait une grande œuvre. Il pourra se féliciter au moins d'avoir travaillé à obtenir cet utile résultat.

UN MISSIONNAIRE CHEZ LES HURONS. — VIE DU R. P. BARBE, *par l'abbé Lamaignière*. Paris, Oudin.

La compagnie de Jésus a toujours été et désire être toujours une pépinière de missionnaires et de martyrs. A côté des noms glorieux inscrits au martyrologe de l'Église, elle a peine à compter les noms de ses enfants qui s'en vont chaque jour sur les plages les plus lointaines pour prêcher comme des apôtres et mourir comme des saints. La librairie Oudin vient de publier deux volumes destinés à vulgariser l'histoire de cette phalange de héros. Sous le titre de : *un missionnaire chez les Hurons*, le R. P. Martin vient d'imprimer l'intéressante autobiographie du R. P. Chaumonot, un des compagnons d'armes de ces vaillants jésuites qui ont planté la croix du Sauveur dans cette terre de Canada, restée si profondément catholique.

Dans des régions bien différentes, et à une époque plus rapprochée de nous, un autre fils de S. Ignace le R. P. *Barbe*, prêchait la bonne nouvelle dans cette grande île de Madagascar, où le paganisme et l'hérésie font alliance contre la vérité catholique. Un prêtre de sa famille, M. l'abbé Lamaignère a publié sur la vie et les œuvres de ce vaillant serviteur de Dieu, un petit volume qui mérite de ne pas passer inaperçu.

LA CITÉ ANTI-CHRÉTIENNE, *par le R. P. dom Benoît*, Paris, Palmé.

Sous ce titre général : *la cité anti-chrétienne*, un savant religieux du Jura, le R. P. dom Benoît prépare un grand ouvrage destiné à élucider les questions qui sont à l'ordre du jour, selon l'expression vulgaire. Il vient de publier à la librairie Palmé deux volumes très compactes et très sérieux qui traitent des *Erreurs modernes*.

Chaque siècle a les siennes, et la lutte doctrinale a subi bien des péripéties depuis Arius et les hérésiarques

des premiers siècles jusqu'aux rationalistes et aux libéraux de nos jours. L'Église a eu la gloire de défendre et de proclamer toujours la vérité : en notre siècle, elle ne faillira point à sa noble mission. Elle a suivi toujours la même tactique, qui l'a rendue sans cesse victorieuse. Héritière de celui qui a dit : Je suis la lumière ; elle triomphe en *définissant*, et en dissipant par les splendeurs de la foi, les obscurités dans lesquelles l'erreur aime à s'envelopper pour y trouver son profit.

Ce n'est pas là une œuvre facile, et tout ceux qui veulent lutter pour la défense de la vérité, doivent y coopérer. Notre siècle a vu attaquer tour-à-tour les principes fondamentaux sur lesquels repose non-seulement l'Église, mais encore la société. On ne se borne plus à attaquer tel ou tel dogme ; on nie le surnaturel lui-même, et par conséquent Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'Incarnation, la Rédemption, la Providence et Dieu lui-même. La bataille est engagée sur toute la ligne, la mêlée est générale, et de tous côtés, les enfants de Dieu doivent lutter contre les fils de Voltaire.

La lutte serait certes bien moins difficile, si tous les soldats du Christ étaient enrôlés sous le même drapeau, et acceptaient fidèlement le même mot d'ordre ; de même qu'au Pélagianisme et au Jansénisme, ont succédé des hérésies mitigées et diminuées, ainsi nous avons vu le libéralisme de notre âge, servir d'auxiliaire à la prétendue philosophie du siècle dernier, notre histoire dogmatique a été résumée déjà bien des fois par le mot du psalmiste : *Imminutæ sunt veritates.*

Au milieu de cette obscurité et de cette indécision, la parole pontificale a déjà retenti plusieurs fois avec une autorité vraiment merveilleuse. Pie IX avec le Syllabus, Léon XIII avec ses admirables encycliques ont préparé et continué l'œuvre si magistralement accomplie dans les premières séances du Concile du

Vatican. Il faut répéter et élucider ces enseignements si profonds, que la légèreté de nos intelligences contemporaines a tant de peine à comprendre. Voilà ce qu'a fait l'auteur du livre dont nous recommandons la lecture. Oui, nous le redirons, en présence d'une doctrine qui cherche à n'avoir point de formule précise, qui se cache dans l'indécision et l'incertitude, et qui veut profiter de cette situation si vague, il est difficile de préciser les doctrines, et de terrasser un ennemi qui cherche autant que possible à se montrer insaisissable. C'est une raison de plus pour louer et féliciter ceux qui s'avancent vaillamment au combat, et qui veulent saisir corps à corps cet ennemi que nous devons terrasser.

En agisant ainsi, on marche dans la voie tracée par l'Église, on est fidèle à sa tactique, on vulgarise et on confirme les enseignements déjà donnés, on prépare les définitions avec lesquelles elle achèvera sa victoire, lorsque Dieu en aura marqué l'heure.

Pour cela, il faut beaucoup de science et de doctrine, et en outre il faut voir les choses de haut, et ne pas être mêlé de trop près aux misères et aux difficultés de la vie. Le R. P. dom Benoît est un savant et un religieux. Dieu lui a donc donné toutes les qualités nécessaires pour faire un travail comme celui qu'il a si vaillamment commencé. Des voix plus autorisées que la nôtre l'ont déjà dit : Nous ne pouvons mieux faire que de joindre nos éloges à ceux qui ont déjà été adressés à son livre, et d'espérer qu'il sera lu et médité surtout par ceux qui ont besoin plus que les autres de connaitre ces difficiles questions, et qui en général, sont les premiers à les ignorer.

L'Abbé A. Pillet.

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

LES VERSIONS LATINES

DE LA MORALE A NICOMAQUE

ANTÉRIEURES AU XVe SIÈCLE

Leur emploi, leurs caractères, leur parenté, leur date, leurs auteurs.

2me ARTCLE (1)

IV

Caractères et parenté des versions de l'Ethique, publiées avant le XVe siècle.

On employa avant le XVe siècle quatre versions de l'Ethique : une version faite sur l'arabe en 1240, dont il suffit de dire qu'elle était imparfaite et pleine de lacunes, au témoignage même de son auteur (2) : trois versions faites sur le grec, dont je vais indiquer les caractères et montrer la parenté.

La plus ancienne version, appelée pour ce motif *Ethica vetus*, renferme notre deuxième et notre troisième livre. Elle rend le texte grec avec une certaine

(1) Voir le numéro de mai.

(2) HERMANN L'ALLEMAND, dans le *Prologue* de sa traduction de la *Rhétorique*, publié par AMABLE JOURDAIN, *Recherches*, p. 140.

aisance, et ne le suit point, pas à pas, comme les deux autres traductions dont nous allons parler. On sent qu'elle fut faite avant le temps où l'orthodoxie d'Aristote fut discutée.

La version du premier livre, appelée *Ethica nova*, qui parut de 1230 à 1240, suit le grec de plus près et en conserve les tournures et même certains termes, comme le mot *proheresis;* cependant nous avons déjà remarqué qu'elle rend le texte original moins exactement et moins littéralement que la version complète qui lui fut substituée. Ce qui parait devoir être attribué soit au mauvais état du manuscrit grec que possédait l'auteur de l'*Ethica nova*, soit à sa connaissance imparfaite de la langue d'Aristote.

La version qui fut commentée par saint Thomas et qui se publie dans ses œuvres sous le titre d'*Antiqua* (1), est entièrement originale pour les sept derniers livres ; mais les trois premiers livres ne sont qu'une édition corrigée de l'*Ethica vetus* et de l'*Ethica nova*.

Les tournures et les expressions de ces anciennes traductions y sont reproduites à chaque phrase. Il suffit, pour le montrer, de mettre en regard des spécimens de ces versions publiés par Am. Jourdain (2), le commencement du deuxième et du premier livre de la traduction de l'*Ethique* commentée par l'Ange de l'École, et d'imprimer en caractères ordinaires ce qui est commun aux anciennes versions et à la nouvelle.

(1) On imprime en face de cette version sur laquelle est fait le commentaire du docteur angélique, une autre version plus claire intitulée *Recens*. C'est ordinairement celle d'Argyropulo, faite au XVe siècle.

(2) *Recherches*, p. 435 et 436.

ETHICA VETUS, *employée avant la version de saint Thomas.*

Duplici (1) autem virtute existente, hac quidem intellectuali hac vero *consuetudinali;* ea quidem quæ intellectualis, *multum* ex doctrina habet, et generationem et augmentum; *et* ideo experimento indiget et tempore: *ea* autem *quæ consuetudinalis* ex *assuetudine* fit. Unde et nomen *accepit et parum declinans est* ab *assuetudine;* ex quo *et* manifestum *est* quoniam *nulla consuetudinalium* virtutum *a* natura *sit in* nobis. *Nihil* enim *horum quæ* a natura *fiunt vere* assuescitur. *Verbi gratiâ* lapis, deorsum latus natura, *nunquam* assues*cetur* sursum fieri; ....

VERSION DE SAINT THOMAS (2e *livre*).

Duplici autem existente virtute, hac quidem intellectuali, hac autem *morali:* ea quidem quæ intellectualis, *plurimum* ex doctrina habet, et generationem et augmentum. Ideo experimento indiget et tempore. *Moralis* vero ex *more* fit. Unde et nomen *habuit parum declinans* a *more.* Ex quo manifestum quoniam *neque una moralium* virtutum natura nobis *insit. Nullum* enim natura *existentium aliter assuescit. Puta* lapis natura deorsum *non utique* assues*cit* sursum ferri....

ETHICA NOVA *employée avant la version de saint Thomas.*

Omnis (2) ars et omnis doctrina, similiter autem et *operatio*

VERSION DE SAINT THOMAS (1er *livre*).

Omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et *actus* et *electio* bo-

(1) Voici le texte grec : Διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς, τῆς δὲ, ἠθικῆς· ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖστον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν. Διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου· ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται· ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους· ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται· οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων, ἄλλως ἐθίζεται. Οἷον, ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι.

(2) Voici le texte grec : Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος· ὁμοίως δὲ καὶ πρᾶξίς καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται. Διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι· τὰ δὲ παρὰ ταύτας ἔργα τινά. Ὧν δὲ εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.

et *proheresis* alicujus boni *operatrix esse* videtur.

Ideoque *optime* enunci*ant* bonum quod omnia *optant*.

Differentia autem quædam videtur finium : hii quidem *actus*, hii autem *circa hoc opus aliud*.

Quorum autem sunt fines *circa* operationes, *quoddam* in iis melius existit *actibus* opus.

num quoddam *appetere* videntur.

Ideo *bene* enuncia*verunt* bonum, quod omnia *appetunt*.

Differentia vero finium quædam videtur : hi quidem *enim sunt operationes :* hi vero *præter has, opera quædam*.

Quorum autem sunt fines *quidam præter* operationes, in his melio*ra* existunt *operationibus* ope*ra*.

Comme la traduction qui parut au milieu du XIIIe siècle, n'était qu'une édition corrigée de l'*Ethica vetus* et de l'*Ethica nova*, on comprend l'oubli dans lequel tombèrent ces deux versions.

Lorsqu'il commente la *Métaphysique*, saint Thomas compare les diverses traductions qu'il possède ; mais quand il écrit sur l'*Ethique*, on croirait qu'il n'en connaît qu'une seule version. C'est que le texte qu'il commente, lui semble préférable à tous les autres.

Cette version n'est pourtant pas exempte d'imperfections, et, au commencement du XVe siècle, Léonard Bruni d'Arezzo la critiquait avec exagération, mais non sans quelque raison. La comparant aux traductions de Boèce, si nettes, si claires, si latines, il disait : « L'Ethique n'est qu'un tissu de bévues. Point de latin ni dans les mots, ni dans les tours de phrase ; point de littérature ; avec cela, une foule de mauvais hellénismes. Que nous sommes loin de Boèce, homme instruit à fond dans les deux langues et habile à les manier ! Ce n'est pas lui qui eut jamais laissé dans sa traduction ni *architectonica*, ni *eutrapelia*, ni *homolchos*, ni *agricos*, mots grecs dont nous possédons les équivalents en latin. Il n'eut jamais confondu la tristesse avec la

douleur, ni le beau et l'honnête avec le bien, ni choisir avec désirer (1). »

Comment une traduction aussi défectueuse fit-elle connaître si bien à saint Thomas et aux Scolastiques la doctrine d'Aristote ? car le commentaire du docteur Angélique est aussi clair, aussi net et aussi exact que le texte qu'il commente est barbare et obscur.

C'est parce que cette version traduit le texte d'Aristote avec une fidélité servile, qu'elle fit comprendre le philosophe grec aux auteurs du XIII° siècle, et qu'elle nous paraît inintelligible.

On avait introduit dans les écoles, sous le nom d'Aristote et à l'aide de traductions et de paraphrases défectueuses, des théories fausses et dangereuses, que l'autorité ecclésiastique avait proscrites. Aussi Guillaume de Paris fut-il plus occupé de combattre les erreurs d'Aristote et de ses sectateurs, que de concilier les théories du philosophe grec avec les doctrines du christianisme. Mais à fait qu'on s'aperçut davantage que cette conciliation était possible et même assez facile, les docteurs du XIII° siècle montrèrent pour Aristote d'autres sentiments. Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle traitent sa philosophie avec un grand respect; Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin travaillent à en tirer tout ce qui peut s'accorder avec la foi chrétienne : ils l'interprètent dans un sens favorable, observent que

(1) In Ethicis et Physicis quid tandem est præter ineptias meras? Non verba in his latina, non dicendi figura, non eruditio litterarum : praeterea ab ipso graeco male accepta complura. Haec a Boetio longe absunt, viro in utrâque linguâ docto et eleganti. Nunquam ille *architectonicam*, nunquam *cutrapeliam*, nunquam *homolchos* et nunquam *agricos*, quorum vocabula in latino habemus, graece reliquisset. Nunquam tristitiam pro dolore posuisset, nunquam honestum cum bono, eligere cum expetere confudisset... LEONARDI BRUNI ARETINI *Epistolarum lib. IV, Epist. 22*, cité par AM. JOURDAIN, *op. cit.* p. 458,

les Arabes l'ont mal compris, et sans cesser de combattre les erreurs du philosophe payen, montrent la plus grande déférence pour son autorité (1).

C'est sous l'action de ces sentiments qu'on voulut substituer aux versions, faites sur l'arabe, des versions, faites sur le grec; aux commentaires, qui enseignaient des erreurs condamnées et les attribuaient à Aristote, des commentaires, où la doctrine d'Aristote serait exposée dans toute sa pureté et accordée, autant qu'il se pourrait, avec la philosophie chrétienne.

On voulait donc des versions où le grec fut rendu avec toute la fidélité possible, et les traducteurs s'appliquèrent à traduire le texte original d'Aristote littéralement, mots pour mots, *verbum ex verbo*, comme disent les historiens qui en parlent (2).

Ils n'eurent donc aucun souci de l'élégance ni de la correction du latin et ne songèrent qu'à faire passer dans leurs versions les mots et les tours de phrase d'Aristote. Tous les ἀλλά du grec furent rendus par

(1) Mgr Talamo dans son savant ouvrage, intitulé : *L'Aristotélisme de la Scolastique*, a étudié quels furent les sentiments des docteurs du XIIIe siècle vis-à-vis d'Aristote. Il lui a été facile d'établir qu'aucun d'eux n'avait montré une docilité servile pour le philosophe grec. Comme Mgr Talamo ne distingue pas entre les auteurs, on pourrait croire, en le lisant, que les sentiments des écrivains qui se sont succédé durant le siècle d'or de la Scolastique, n'ont point varié à l'égard de la philosophie d'Aristote. Ce serait pourtant une erreur de le penser.

(2) Wilhelmus de Brabantià, ordinis Prædicatorum, transtulit omnes libros Aristotelis de græco in latinum, *verbum ex verbo*, qua translatione scholares adhuc hodierna die utuntur in scholis, dit la Chronique slave, citée par Am. Jourdain, *Recherches*, p. 67.

— Hic (Wilhelmus Brabantinus) transtulit omnes libros Aristotelis naturalis et moralis philosophiæ et metaphysicæ, de græco in latinum, *verbum verbo*, quibus nunc utuntur in scholis, dit Henri de Hervodia, cité, *ibid.*

— Anno Christi MCCLXXII Henricus Brabantinus, dominicanus,

sed, tous les δεῖ par *oportet*, tous les ὄν par *existens*, tous les οἴον par *puta*. Chaque mot technique eut son correspondant latin, emprunté à la terminologie scolastique plutôt qu'à Cicéron ou à Tite-Live. Quand le traducteur ne trouvait point d'expression latine, qui lui parut répondre exactement au terme grec, il introduisait ce terme dans sa version. Ajoutez qu'on garda en latin l'ordre même des mots d'Aristote et vous comprendrez pourquoi le style de ces traductions est si étrange ; mais vous reconnaîtrez aussi que la pensée d'Aristote passait toute entière dans ces textes ; vous sentirez pourquoi ces versions excitèrent l'enthousiasme des philosophes du moyen âge, et pourquoi elles méritèrent les sourires et le mépris des latinistes de la Renaissance.

Le lecteur trouvera dans la version de l'*Éthique*, commentée par saint Thomas, les caractères que je viens d'indiquer. J'en ai déjà donné deux specimens qu'on peut comparer au texte grec que j'ai mis en note ; néanmoins on me permettra de transcrire encore ici un passage du huitième livre (lect. VII). Ce passage a été traduit sans le secours d'aucune version antérieure et il exprime des pensées très simples et qu'on peut rendre facilement dans toutes les langues. C'est pour cela, qu'il montrera mieux la fidélité littérale, on peut dire la servilité, de la traduction. On lira en italique les mots où ces caractères se révèlent davantage et on trouvera le grec en regard du latin.

rogatu D. Thomæ, e Græco in linguam latinam, *de verbo ad verbum*, transfert omnes libros Aristotelis, dit Aventin dans ses Annales de Bavière, liv. VII, cité par ECHARD, *Script. ord. prædic.* p. 469.

On voit que tous les auteurs attribuent le même caractère aux traductions dont on se sert quand ils écrivent. Ils ne peuvent se tromper sur ce point. Nous prouverons, § V, qu'ils se trompent sur la date et les auteurs des traductions.

VIII Ethic., lect. VII.

Ἕτερον δέ ἐστι φιλίας εἶδος, τὸ κατ' ὑπεροχήν· οἷον πατρὶ πρὸς υἱόν, καὶ ὅλως πρεσβυτέρῳ πρὸς νεώτερον, ἀνδρί τε πρὸς γυναῖκα, καὶ παντὶ ἄρχοντι πρὸς ἀρχόμενον·

Διαφέρουσι δ' αὗται καὶ ἀλλήλων· οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ γονεῦσι πρὸς τέκνα, καὶ ἄρχουσι πρὸς ἀρχομένους· ἀλλ' οὐδὲ πατρὶ πρὸς υἱόν, καὶ υἱῷ πρὸς πατέρα· οὐδὲ ἀνδρὶ πρὸς γυναῖκα, καὶ γυναικὶ πρὸς ἄνδρα.

Ἑτέρα γὰρ ἑκάστῳ τούτων ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργον.

Ἕτερα δέ καὶ δί ἃ φιλοῦσιν· ἕτεραι οὖν καὶ αἱ φιλήσεις καὶ αἱ φιλίαι·

Altera (1) autem amicitiæ est species, quæ secundum superexcellentiam, *puta* patri ad filium et *totaliter* seniori ad minorem, viroque ad uxorem, et omni imperanti ad *imperatum*.

Differunt autem hæc *ad invicem*. Non enim eadem parentibus ad filios, et imperantibus ad imperatos; *sed* neque patri ad filium et filio ad patrem, *et* neque viro ad uxorem, et *neque* uxori ad virum.

Altera enim utrique horum virtus et opus.

Altera autem et propter quæ amant. *Alteræ* igitur et amationes et amicitiæ.

(1) Voici la traduction d'Argyropulo qu'on trouve dans la plupart des éditions de saint Thomas, en regard du texte qu'il commente. On verra qu'elle est moins littérale et par suite plus latine et plus claire : Est et alia species amicitiæ, quæ in excellentia consistit, ut amicitia patris ad filium et omnino senioris ad juniorem, virique ad uxorem, et principis omnis ad eos qui ipsi subjiciuntur. Atque hæ inter sese etiam differunt, non est enim eadem amicitia parentibus ad liberos et principibus ad subditos, nec patri ad filium et filio ad patrem, nec viro ad uxorem et uxori ad virum. Diversa enim est uniuscujusque horum virtus ac opus. Diversa etiam sunt et ea propter quæ amant; diversi ergo et amores et amicitiæ. Atque eadem quidem utrique ab altero nec fiunt nec sunt quærenda : sed cum liberi quidem ea parentibus tribuunt quæ tribuenda sunt genitoribus, parentes autem filiis quæ natis tribui debent, stabilis talium et bona est amicitia. Oportet autem et amorem omnibus in amicitiis quæ in excellentia consistunt, comparatione fieri rationum; magis enim amari præstabiliorem, utilioremve quam amare oportet et cæterorum unumquemque similiter (*Argyropoli* translatio, VIII *Ethic.* lect. VII, prise dans l'édition d'Anvers (1612) des œuvres de saint Thomas).

Τὰ αὐτὰ μὲν δὴ οὔτε γίγνεται ἑκατέρῳ παρὰ θατέρου, οὔτε δεῖ ζητεῖν· ὅταν δὲ γονεῦσι μὲν τέκνα ἀπονέμῃ ἃ δεῖ τοῖς γεννήσασι, γονεῖς δὲ υἱέσιν ἅ δεῖ τοῖς τέκνοις, μόνιμος ἡ τῶν τοιούτων καὶ ἐπιεικὴς ἔσται φιλία.

Eadem quidem utique neque fiunt utrique ab *utroque*, neque *oportet quæri*. Cum autem parentibus quidem filii retribu*unt* quæ *oportet generantibus*, parentes autem filiis quæ *oportet filiis*, mansiva talium et *epiiches erit* amicitia.

Ἀνάλογον δ' ἐν ἁπάσαις ταῖς καθ' ὑπεροχὴν οὔσαις φιλίαις καὶ τὴν φίλησιν δεῖ γίνεσθαι· οἷον τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι, ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὁμοίως.

Analogon autem in omnibus secundum super excedentiam *existentibus* amicitiis et amationem oportet *fieri; puta* meliorem magis amari quam amare, et utiliorem, et *aliorum* unumquodque similiter.

V

Des traducteurs de la Morale à Nicomaque.

La version, faite sur l'arabe, fut publiée à Tolède, en 1240, par Hermann l'Allemand. Amable Jourdain a mis ce fait hors de doute, en s'appuyant sur le *prologue*, placé par Hermann en tête de sa *Rhétorique*, et sur les *explicit* qui terminent sa version de l'*Ethique*, dans deux manuscrits de la bibliothèque laurentine (1).

Mais on est loin de connaître aussi bien les auteurs des trois versions faites sur le grec avant la fin du XIIIe siècle.

Aucun document ne nous indique l'auteur de l'*Ethica vetus*, qui contenait le second et le troisième livre de notre *Morale à Nicomaque*. Nous sommes sûrs que cette version existait en 1215, puisque, à cette date, le légat Robert de Courçon permet d'enseigner l'*Ethique* à l'Université de Paris, et que, depuis lors, le 2e et le

(1) Am. Jourdain, *Recherches*..., 2e édition, p. 144.

3e livre de cet ouvrage sont cités par Guillaume d'Auxerre et les autres auteurs. Le style de cette version laisse du reste supposer qu'elle fut écrite avant qu'on connût les théories attribuées à Aristote par Averroès, c'est-à-dire avant la fin du XIIe siècle. C'est tout ce que nous pouvons en dire.

Les renseignements sur l'auteur de l'*Ethica nova*, qui renfermait le premier livre de notre *Ethique*, nous font également défaut. Il est certain qu'elle fut publiée après l'*Ethica vetus*. Comme nous ne l'avons point trouvée citée par Guillaume d'Auxerre, ni par Guillaume de Paris, et qu'elle était connue d'Alexandre de Halès et de Vincent de Beauvais, vers 1240, nous avons cru pouvoir en placer la date vérs 1235. Enfin les défauts qu'on y rencontre, nous ont fait conjecturer que le traducteur se servait d'un manuscrit défectueux et qu'il était peu au courant de la langue grecque.

Ce traducteur ne serait-il point Michel Scot qui traduisit beaucoup d'ouvrages d'Aristote ? Il savait le grec, et sans doute assez imparfaitement, puisque c'est sur l'arabe qu'il fit toutes les traductions qui sont certainement de lui (1) ; il naquit vers 1190, publiait des versions en 1217 (2) et se trouve cité par Vincent de Beauvais dans le *Speculum doctrinale* (3), le premier ouvrage qui nous révèle l'existence de l'*Ethica nova* ; enfin Pits mentionne, parmi ses œuvres, un travail sur le *premier livre de l'Ethique* (4) ; mais ces indices

(1) Amable. Jourdain, *Recherches*. p. 125 et 133.

(2) Hauréau, *Hist. de la philosophie scolastique*, 1re partie, ch. VII ; — Ulysse Chevallier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Art. Michel Scot ; — Am. Jourdain, *Op. cit.*, p. 133.

(3) *Speculum doctrinale*, I, 16 et XVI, 57 et 59.

(4) Cité par Am. Jourdain, p. 127. Il donne pour titre à un ouvrage inconnu de Michel Scot, *in Ethica Aristotelis, lib. I.* — Au lieu de *lib. I*, Balée, qui donne la même liste des ouvrages de Michel Scot, écrit *lib. X*.

et ce témoignage auraient besoin d'être confirmés par des preuves plus solides.

Il nous reste à chercher à qui doit être attribuée la version la plus importante de la *Morale à Nicomaque*, celle qui fut commentée par saint Thomas d'Aquin et employée ensuite par tous les scolastiques jusqu'au XVe siècle. Or on est divisé sur la date et sur l'auteur de cette traduction.

Amable Jourdain (1) s'appuya sur un prologue d'Hermann l'Allemand pour fixer la date de cette version à 1250 environ et l'attribuer à Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln.

Mais presque tous les auteurs se rallient à une tradition, d'après laquelle l'*Ethique*, commentée par saint Thomas, aurait été traduite à sa prière, par Guillaume de Moerbeke aidé de quelques autres frères de l'ordre de Saint-Dominique.

Ce sentiment est celui du savant Echard (2). Il dit

(1) *Op. cit.* p. 63.

(2) *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 390, col. 1. Echard rappelle l'opinion qui attribue à Guillaume, d'avoir entrepris, à la prière de saint Thomas, une traduction complète des œuvres d'Aristote, puis il continue : « Id ex codicibus manuscriptis ejus ætatis probandum esset, quod difficile : quis enim bibliothecas omnes scrutari potest, etiamsi otium esset ? aliquos tamen prodo, quos hujus novæ translationis facile credas, cum ea usus sit sanctus Thomas.

Paris. in Navarr. codex est manuscriptus memb. melioris notæ in-4, scilicet *Libri Ethicorum decem*. Foliolum primum avulsum. Ad calcem sic legitur : *Explicit liber Ethicorum novæ translationis Aristotelis Stagyritæ. Actum anno Dni mill ce octuagesimo primo, in festo. S. Mauri.* Sic nempe veteri stylo, novo MCCLXXXII. Quod tamen de anno quo volumen hoc scriptum est intelliges, NAM CUM EA TRANSLATIONE USUS SIT S. THOMAS, jam ante MCCLXII erat edita.

Extat similis codex, sed fol. mag. memb apud Augustinianos ad Pontem novum, et dicitur *de nova translatione*.

On remarquera que la seule raison que ces *explicit* fournissaient

expressément que notre version est l'œuvre de Guillaume de Moerbeke. Néanmoins, en parlant d'un certain Henri Kosbein, il lui attribue aussi cette version, mais remarque qu'il ne fut qu'un collaborateur de Guillaume, ou que peut être même Guillaume et Henri sont deux noms d'un même traducteur.

L'*Histoire littéraire de la France* a adopté l'opi- d'Echard et combattu celle d'Amable Jourdain (1) et

à Echard, pour attribuer à Guillaume la version commentée par saint Thomas, c'est qu'en 1282 cette version est intitulée : *Nova translatio* par les copistes. Nous faisons remarquer ici que c'est la seule raison d'Echard ; nous examinerons plus loin si elle est solide.

Dans l'article consacré à Henri Kosbein (tom. I, p. 469, col. 2), après avoir cité un *explicit* que nous rapporterons plus loin et qui lui attribue la même version de l'Ethique et un texte d'Aventin cité plus haut, qui attribue à Henri de Brabant une traduction complète d'Aristote faite à la prière de saint Thomas, Echard poursuit : « Cum apud omnes certum sit Guilielmum nostrum Brabantinum seu de Moërbeka libros etiam philosophi, instante s. Thoma, a græco vertisse, ut supra ostensum est, dicendum (si non est unus et idem interpres ab aliis Guillelmus, ab aliis Henricus dictus) vel ambos simul huic versioni desudasse (quod non incongruum) vel quemque suam partem operum interpretandam ex condicto sumpsisse, ut usu venit inter æquales... Quorum penes peritiores esto judicium. »

(1) L'article consacré à Henri Kosbein, (*Hist. litter.*, tom. XXI, p. 141), est de Lajard qui reproduit les arguments d'Echard et rejette l'opinion d'Amable Jourdain, parce qu'elle ne lui paraît pas appuyée de preuves suffisantes.

L'article consacré à Guillaume de Moërbeke (*ibid.*, p. 143) a pour auteur Daunou, à qui nous devons tant de recherches sur les écrivains du moyen-âge. On était en droit d'attendre de cet auteur, plus d'exactitude qu'on n'en trouve ici : « Guillaume de Moërbeke, dit-il (p 147), passe pour avoir traduit tous les livres d'Aristote, à la prière de saint Thomas. Nous n'oserions affirmer ni cette intervention du docteur angélique, ni cette immensité de travaux du docteur brabançon. Nous trouvons citée, d'une manière précise, celle de la Morale en dix livres : elle se conservait manuscrite au collège de Navarre (et) au couvent des Augustins près du Pont-

la plupart des auteurs, qui se sont prononcés sur cette question, ont suivi Echard et l'*Histoire littéraire* (1).

Il nous semble utile, pour élucider ce problème, de déterminer : 1° quelle est la date de la version de l'Ethique, que saint Thomas a commentée; 2° si c'est à la prière de saint Thomas qu'elle fut faite, et 3° enfin quel en a été l'auteur.

Quel est la date de cette traduction? Cette question est résolue pour nous, après ce que nous avons dit sur les ouvrages où elle est employée. Vincent de Beauvais

Neuf; et ces copies se terminaient par ces mots : *Explicit liber Ethicorum novæ translationis Aristotelis stagyritæ. Actum anno mill. cc. octuagesimo primo, in festo S. Mauri;* ce qui se rapporte à l'an 1282, le 15 janvier (fête de saint Maur) étant alors compris dans l'année qui ne devait finir que le samedi saint. Observons aussi que c'était plus de sept ans après la mort de saint Thomas qui, parconséquent, N'A PU FAIRE USAGE DE CETTE TRADUCTION, qu'autant qu'il en aurait existé des copies plus anciennes. »

Daunou n'a point vu les manuscrits en question, et il oublie d'indiquer sur quel témoignage il en parle. Mais Echard citant ces deux manuscrits pour les avoir examinés (voir ses paroles dans la note précédente), c'est sans doute par lui que Daunou les connait, car c'est certainement des mêmes manuscrits qu'il parle. Daunou aurait dû remarquer par conséquent que ces manuscrits renfermaient la version même, dont saint Thomas s'est servi. Il a tort d'admettre que cette version pouvait avoir été faite en 1282 après la mort de saint Thomas. Echard dit précisément que cette date de 1282 est celle de la copie et non celle de la traduction. — Daunou du reste n'invoque pas d'autres arguments que ceux d'Echard, pour attribuer cette version à Guillaume de Moerbeke.

(1) M. Charles Jourdain (*Philosophie de saint Thomas*, tom. I, p. 92 et 93) regarde comme un fait hors de doute, que l'*Ethique* fut traduite à la prière de saint Thomas et il estime que ce fut après 1261; — M. Emile Charles (Roger Bacon, p. 329) trouve faibles, les raisons qui déterminent Amable Jourdain a régarder Robert de Lincoln comme l'auteur de cette traduction ; — M. Hauréau (*Histoire de la philosophie scolastique*, IIe partie, ch, IX) mentionne avec une grande réserve le témoignage qui attribue la version de l'*Ethique* à Robert de Lincoln.

ne la connaît pas en 1240; mais Albert-le-Grand s'en sert dans le commentaire sur le livre des *Sentences* qu'il compose de 1245 à 1247 et dans la paraphrase du traité de l'*âme* qu'il écrit vers 1252; saint Thomas la cite de même dans son commentaire sur le Maître des *Sentences*, commencé en 1253, dans ses *questions disputées sur la verité*, éditées vers 1257, et dans ses divers ouvrages. Cette version était donc connue en 1250, comme Amable Jourdain l'a soutenu, en s'appuyant sur le témoignage d'Hermann l'Allemand que nous rapporterons plus loin. Il n'avait pas étudié, comme je l'ai fait dans cet article, l'emploi de l'*Ethique* dans les premiers ouvrages d'Albert-le-Grand et du docteur Angélique. Après avoir fait cette étude, nous pouvons aller plus loin que lui et placer la traduction des dix livres de l'Ethique sur le texte grec vers 1245.

Pour rejeter cette date, il faudrait admettre que les citations de cette version, que nous avons rencontrées dans des ouvrages écrits à partir de 1245, sont des interpolations (1). Mais cette hypothèse ne serait pas seulement gratuite, elle serait encore tout à fait insoutenable. Car si ces citations ont été ajoutées aux commentaires d'Albert et de saint Thomas sur le Maître des *Sentences*, pourquoi n'y a-t-on point fait d'autres additions semblables? pourquoi n'y trouvons nous aucune citation de la *Politique* et des ouvrages d'Aristote qui n'ont été traduits qu'après 1250? pour-

(1) On pourrait aussi soutenir que le commentaire d'Albert sur les *Sentences* fut écrit après la date que j'ai marquée; mais il faudrait quand même reconnaître que l'*Ethique* fut traduite vers 1250, à cause des autres ouvrages où elle est citée. Or si l'on accorde la date de 1250, tous les arguments que je ferai dans la suite de cet article gardent leur valeur.

quoi les titres, par lesquels le commentaire d'Albert distingue les livres de l'*Ethique*, sont-ils différents de ceux qu'on leur donna dans la suite, quand ils furent bien connus du public? Il paraît donc certain que l'*Ethique* fut traduite du grec vers 1245.

Est-ce à la prière de saint Thomas d'Aquin que cette version fut faite? Nous ne pouvons résoudre ce problème, sans avoir soulevé tout d'abord cette question plus générale : *le Docteur angélique a-t-il fait composer une traduction nouvelle de tous les ouvrages d'Aristote?* Car c'est principalement, parce que la tradition lui fait honneur de cette initiative pour tous les ouvrages de physique, de morale et de métaphysique du philosophe grec, qu'on veut que la version de l'*Ethique* ait été faite à sa demande.

C'est dans la vie de saint Thomas, écrite par son contemporain, Guillaume de Tocco, que nous trouvons le fondement de cette tradition, et le témoignage d'un biographe aussi bien renseigné ne peut guère être révoqué en doute; or voici ce qu'il dit du Docteur angélique (1). « Il écrivit sur la philosophie naturelle et morale et sur la métaphysique, et il fit faire de ces livres d'Aristote une nouvelle traduction plus claire et plus exacte. »

Comment faut-il entendre ce texte? faut-il croire, qu'à la demande de saint Thomas, on fit une nouvelle traduction de tous les traités du philosophe grec qu'il commenta? Non. Il est impossible de l'admettre, quand on a comparé les versions, commentées par le

(1) Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio quæ sententiæ Aristotelis contineret clarius veritatem (BOLLANDISTES, *Acta sanctorum, mensis martii*, tom. I, p. 663, E.)

docteur angélique, avec celles qu'Albert-le-Grand commentait avant lui.

Amable Jourdain a déterminé, à la suite d'un examen minutieux, quelles versions furent paraphrasées par Albert-le-Grand, et il en donne des spécimens. Possédant ces spécimens, il m'a été facile de les comparer aux versions dont le docteur angélique s'est servi.

Or il n'y a que deux ouvrages, pour lesquels saint Thomas a commenté d'autres versions qu'Albert : ce sont les livres des *Météores* et ceux du *Monde*.

Les traités de Logique, la *Physique*, le *de generatione et corruptione*, le *de Anima*, le *De sensu et sensato*, le *De Memoria et reminiscentia*, le *De somno et vigilia*, la *Métaphysique*, l'*Ethique* et la *Politique* ont été commentés sur les mêmes versions, par saint Thomas et par Albert. On remarque pourtant, particulièrement dans la *Physique*, le *de generatione* et le *de memoriâ*, employés par le docteur angélique, de légères corrections, qui rendent les traductions plus claires; mais elles ne suffisent pas, pour qu'on puisse les regarder comme des versions nouvelles.

Or, si l'on excepte la *Politique*, toutes ces versions furent commentées par Albert ou étaient possédées des scolastiques, avant que le docteur angélique eut entrepris son premier ouvrage important, c'est-à-dire avant 1253; à plus forte raison, étaient-ils connus avant que l'Ange ne l'École se fut mis à commenter Aristote, c'est-à-dire avant 1261.

En effet, c'est par la *Physique* et le *De generatione*, qu'Albert commença ses paraphrases sur la Philosophie naturelle (1), nous avons vu que le *De anima*

(1) Amable Jourdain, *Recherches*, p. 306.

fut écrit vers 1252, ses petits traités de psychologie suivirent immédiatement (1) ; ils devaient donc être terminés en 1254.

Je n'ai point déterminé quand Albert écrivit sa *Métaphysique*, mais ce fut sans doute avant saint Thomas, qui ne composa la sienne qu'après avoir écrit sur l'*Ethique* (2) et alors qu'on avait déjà la traduction de la *Politique* qu'il cite dès le début du premier livre. Les versions de la *Métaphysique* étaient d'ailleurs nombreuses, puisque saint Thomas en compare jusqu'à trois entre elles (3) ; aussi n'est-il pas impossible que l'une de ces traductions ait été faite à sa demande. Néanmoins cela paraît assez peu probable, car le texte, que saint Thomas commente, semble être le même, que Vincent de Beauvais employait déjà dans son *Speculum doctrinale* vers 1240 (4).

L'Ethique de saint Thomas et celle d'Albert furent écrites vers le même temps c'est-à-dire, vers 1263 ; mais nous avons prouvé qu'Albert se servait dès 1247 dans son *Commentaire sur les Sentences* de la version commentée plus tard par son illustre disciple et par lui-même.

Albert-le-Grand possédait donc presque toutes les versions que saint Thomas devait commenter, lorsque celui-ci était encore à son école. Admettra-t-on que l'élève les fit faire pour Albert-le-Grand, son maître ? Personne ne le croira. Devant la postérité, le docteur

(1) *Ibid.*

(2) Guillaume de Tocco et Tholomée mentionnent tous deux les commentaires sur la *métaphysique* après ceux sur l'*Ethique*.

(3) Am. Jourdain, *Rech.*, p. 400, cite un grand nombre de passages ou saint Thomas fait de ces comparaisons.

(4) *Ibid.*, p. 370. Cette version paraît même avoir été employée par Guillaume d'Auxerre (*ibid.* p. 290).

angélique a obtenu une telle autorité et une telle gloire, que le titre le plus glorieux d'Albert, c'est qu'il fut le maître de saint Thomas d'Aquin; mais en 1253, la renommée d'Albert éclipsait celle de tous ses contemporains, et saint Thomas avait besoin de sa recommandation, pour être envoyé de Cologne à l'Université de Paris, afin d'y prendre ses grades (1). Si les versions, dont Albert se servait alors, avaient été faites en considération de quelqu'un, c'eût été en considération d'Albert, et à sa demande.

Comment donc Guillaume de Tocco a-t-il pu dire que saint Thomas fit faire, de la Philosophie naturelle, morale et métaphysique d'Aristote, de nouvelles versions, plus claires et plus exactes? Remarquons que dans le passage, qui contient cette indication, notre biographe a surtout pour but de nous conserver la liste des ouvrages du grand docteur. Il a interrompu son récit, pour en donner le catalogue, et c'est des commentaires de l'ange de l'Ecole qu'il fait l'énumération en disant : *Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam.* Ces commentaires lui donnent occasion d'observer que saint Thomas fit faire de nouvelles traductions d'Aristote : *Quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio quæ sententiæ Aristotelis contineret clarius veritatem.* Est-ce à dire qu'il fit faire de nouvelles traductions de *tous* les livres qu'il commenta? Le texte de Guillaume de Tocco ne le dit point. Pour se mettre d'accord avec ce texte, il suffit de penser, qu'à la demande de saint Thomas, on révisa quelques versions défectueuses et qu'on en traduisit quelques nouvelles.

(1) C'est ce qui nous est rapporté par Guillaume de Tocco, *loc. cit.*, n. 15, p. 661.

Nous admettrons donc, que c'est à la demande de saint Thomas, que furent faites les traductions gréco-latines qu'il commenta et qui n'existaient point encore en 1260. Quelles sont ces traductions? Tout s'accorde pour nous les désigner. La comparaison que nous avons faites des versions connues au milieu du XIIIe siècle avec les versions commentées par le Docteur Angélique nous en a fait connaître trois : les *Météores*, le *de Cœlo et Mundo* et la *Politique* : les *explicit* de nos manuscrits nous désignent les trois mêmes versions.

Aucun *explicit* et aucun témoignage formel antérieur au milieu du XIVe et même du XVe siècle (1) n'attribue à l'influence de saint Thomas, ni ne place après 1260, la traduction d'aucune des versions que nous avons vues employées avant cette date.

Pour les versions des *Meteores* et du *De cœlo et mundo*, que saint Thomas employa, et qui diffèrent de

(1) Voici les plus anciens de ces témoignages

I. La compilation chronologique, composée d'après la chronique inédite de Henri de Herwordia, dit : *Anno XVII Rychardi, qui est Domini MCCLXXI, frater Wylhelmus Brabantinus Chorinthiensis, de ordine fratrum prædicatorum, rebus excessit humanis. Hic ad rogatum S. Thomæ transtulit omnes libros Aristotelis naturalis et moralis philosophiæ et metaphysicæ de græco in latinum, verbum e verbo, quibus nunc utimur in scholis. Tempore enim Alberti, vetus translatio habebatur. Item idem scripsit librum de apibus et librum de natura rerum.* Ce texte renferme un grand nombre d'erreurs : 1° Guillaume de Moerbeke n'est pas mort en 1271, puisque c'est en 1277 qu'il fut nommé évêque de Corinthe; 2° nous venons de voir qu'Albert s'est servi des mêmes versions que saint Thomas, et cette chronique affirme le contraire ; 3° elle attribue à Guillaume deux ouvrages qui sont de Thomas de Cantimpré, le *de apibus* et le *de natura rerum* (*Hist. litt.*, tom. XXI, p. 145). Aussi suis-je porté à penser que ces assertions sont du compilateur qui imprima cette chronique en 1475, plutôt que de Henri de Hervorden qui vivait au milieu du XIVe siècle (Echard, tom. 1, p. 665). Quoi qu'il en soit, on ne peut accorder à un témoignage aussi peu exact une grande autorité. Le lecteur aura du reste remarqué que l'énumération des

celles dont Albert s'était servi; pour la *Politique*, que le Docteur Angélique ne connaissait point encore, lorsqu'il écrivait sur les *Sentences*, nous savons, par nos manuscrits qu'elles furent traduites vers 1260, ou après cette date.

Un manuscrit de la bibliothèque Laurentine (1) témoigne, en effet, que la version gréco-latine des quatre livres des *Meteores*, accompagnés des commentaires d'Alexandre d'Aphrodisiade, fut faite à Nicée, en 1268. Nous voyons en outre, par d'autres manuscrits, que les versions de la *Politique* (2) et du *De cœlo et mundo* (3), que saint Thomas employa, ont pour auteur, Guillaume de Moerbeke; or Guillaume faisait ces traductions après 1260 (4), et c'est à lui que la tradition commune

ouvrages, qui auraient été traduits à la prière de saint Thomas, est prise dans Guillaume de Tocco ; car la coupe de la phrase est la même dans les deux textes que j'ai mis sous ses yeux.

II. vers 1500, Aventin écrit dans ses *Annales de Bavière*, liv. 7 : « *Anno Christi MCCLXXI, Henricus Brabantinus, Dominicanus, rogatu D. Thomæ, e græco in linquam latinam, de verbo ad verbum, transfert omnes libros Aristotelis. Albertus usus est vetere translatione quam Boethianam vocant.* »

(1) Am. Jourdain, *Recherches*, p. 75.

(2) Un manuscrit des huit livres de la *Politique*, conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal, commence par ces mots : « *Incipit liber Aristotelis Politicorum a fratre Gulielmo, ordinis prædicatorum, de græco in latinum translatus* » et finit par ceux-ci : « *Hucusque transtulit immediate de græco in latinum frater Gulielmus, de ordine Fratrum Prædicatorum* (Barthélemy Saint-Hilaire, préface de la *Politique*, p. LXXIX; et Am. Jourdain, *Recherches*, 2e édit., p. 70).

(3) La version des commentaires de Simplicius sur le *de cœlo et mundo*, et celle de ce traité, que saint Thomas commenta, ont été imprimées à Venise, en 1540, sous le nom de Guillaume, et un manuscrit de ces versions vu par Bunder, dans un couvent voisin de Gand, avait ce titre : « *Simplicii commentum in libros Aristotelis de cœlo et mundo, ex translatione F. Guilielmi de Mœrbeka.* » Echard, tom. I, p. 390; — Am. Jourdain, *Recherches*, p. 68.

(4) La *Politique* n'est guère citée avant 1260. Guillaume de

veut que le Docteur Angélique ait demandé les nouvelles versions qu'il désirait.

Ainsi parmi les versions, commentées par saint Thomas, trois seulement furent faites pour lui et à sa prière, celles des quatre livre des *Météores*, des quatre livres du *De cœlo et mundo* et des huit livres de la *Politique* C'est donc principalement de ces trois versions que Guillaume de Tocco entendait parler.

Une dernière observation confirmera cette conclusion. C'est que les commentaires sur ces trois ouvrages paraissent être les derniers que l'Ange de l'Ecole ait écrits. Il les a en effet laissés inachevés (1) et les commentaires qu'on publie sous son nom sur ces ouvrages, ne sont authentiques que pour les deux pre-

Moerbeke avait été en Orient jusqu'en 1268. A cette date, il revint en Italie où il publia une version de la *Théologie* de Proclus, dont saint Thomas fit grand usage. Il fut nommé chapelain ou pénitencier du pape Clément IV et garda cette charge sous Grégoire X. Il assista au concile de Lyon, en 1274, et on y admira sa connaissance du grec. Nommé archevêque de Corinthe en 1277, il n'alla occuper son siège qu'après 1278. Il était encore dans cette ville en 1281; mais nous ignorons s'il vécut longtemps après cette date. La mort de saint Thomas, en 1274, ne l'empêcha point de continuer ses traductions. Il traduisit et publia, en 1277, le traité de Galien sur les *Aliments;* en 1281, trois ouvrages de Proclus et la *Rhétorique* d'Aristote. On ne sait quand il donna au public la version des *Pronostics* d'Hippocrate, ni si le version gréco-latine de l'*Histoire des animaux*, faite à Thèbes en 1260, est de lui; mais il avait traduit en 1266, le commentaire de Simplicius sur les *Prédicaments*, dont saint Thomas put encore se servir. (Echard, *Script. ordin. Prædic.*, tom. 1, p. 390; — Amable Jourdain, *Recherches*, p. 69 et 75).

(1) On en trouvera la démonstration dans Echard, (tom. I, p. 284, 286 et 283). Nous avons vu que la version des *Météores*, dont saint Thomas se servit, fut publiée en 1268. Il la commenta presque aussitôt après, car il dit au second livre, leçon XI, texte 2, que c'est à Paris qu'il écrit: « Non est idem horizon habitantibus *hic* Parisius et habitantibus Romæ. » Or après avoir enseigné à Rome de 1261 à 1269, saint Thomas revint à Paris et y demeura jusqu'en 1271. C'est donc alors qu'il rédigea son ouvrage sur les *Météores*.

miers livres des *Météores*, les quatre premiers livres de la *Politique* et un peu plus de la moitié du Traité du *Monde* (1).

La tradition qui veut que saint Thomas ait fait traduire tous les livres d'Aristote, ne repose donc sur aucun fondement solide. Et ce n'est pas dans cette tradition, qu'on trouvera des preuves suffisantes, pour admettre que l'*Ethique* a été traduite à la prière du docteur angélique. Nous pouvons attribuer à ses sollicitations, la traduction d'une partie de la philosophie morale d'Aristote, puisque Guillaume de Moërbeke, traduisit, après 1254 la *Politique* et la *Rhétorique* (2). Mais ce n'est pas pour lui ni sur ses conseils qu'on entreprit la version de l'*Ethique*.

Mais l'Ange de l'Ecole n'a-t-il pas du moins fait réviser cette version, comme il y a lieu de croire qu'il en fit corriger quelques autres. Nous ne le pensons pas; car le texte de la *Morale à Nicomaque*, que le docteur angélique employa, est défectueux dans certains passages où celui d'Albert est correct (3).

(1) Jusqu'au huitième chapitre du troisième livre.

(2) La version de la *Rhétorique* de Guillaume ne parut qu'après la mort de saint Thomas ; mais elle a pu être entreprise par ses conseils.

(3) Voici le texte 3 de la huitième leçon du livre X, que saint Thomas lisait dans sa version : « Si quidam ergo essent sermones per se sufficientes, ad facere studiosos, multæ utique mercedes et magnæ et juste fierent, *secundum technim* » Au lieu de *secundum technim*, c'est *secundum Theognidem*, qu'Albert lisait et son texte est conforme au grec, tandis que celui de saint Thomas est défectueux. C'est par le commentaire de saint Thomas, que nous voyons la faute de sa version. Voici en effet ce commentaire: « Dicit (philosophus) quod si sermones persuasivi per se sufficerent ad faciendum homines studiosos, multæ et magnæ mercedes deberentur alicui *secundum technim, id est propter artem persuadendi ad bonum.* »

La paraphrase d'Albert le Grand montre au contraire que son texte était exact et portait *secundum Theognidem* : « Si quidam,

Néanmoins voici ce que dit Daunou dans l'*Histoire littéraire de la France :* « Guillaume de Moerbeke passe pour avoir traduit tous les livres d'Aristote, à la prière de saint Thomas. Nous n'oserions affirmer ni cette intervention du docteur angélique, ni cette immensité des travaux du traducteur brabançon. Il s'en faut qu'on ait de lui une série si volumineuse de versions latines. *Nous trouvons citée d'une manière précise, celle de la morale en dix livres.* » Où Daunou trouve-t-il cette citation qu'il appelle précise ? C'est dans Echard, comme nous l'avons remarqué. Et quelles sont les raisons particulières qui persuadent à Echard et à Daunou, que l'Ethique a été traduite par Guillaume de Moërbeke, à la demande de saint Thomas ? Nous l'avons encore remarqué, ces raisons se réduisent à une seule : Echard a lu deux manuscrits, datés de 1282, qui appellent la version de l'Ethique *translatio nova* (1). M. Charles Jourdain dans sa *Philosophie de saint Thomas* adopte pour cette seule et même raison, l'opinion d'Echard et de Daunou : « Guillaume de Moërbeke, dit-il, fut le principal auteur des nouvelles versions, qu'il (saint Thomas) fit entreprendre. Lorsqu'il écrivit ses commentaires, il avait sous les yeux, selon toute probabilité, le travail du dernier interprète. *Ce qui met le fait hors de doute, pour la Morale,* c'est le titre que por-

dit il, (X *Ethic.* tract. III, cap. I, tom. IV, p. 361) sermones persuasivi a nobis induct, per se, hoc est sine aliis, sufficientes essent ad hoc quod facerent studiosos esse qui audiunt eos : tunc multâ mercede digni essent illi qui tradunt et docent tales sermones, et magnas deberent juste recipere mercedes, *secundum quod dicit Theognis poeta.* »

(1) DAUNOU, *Hist. littér.*, tom. XXI, p. 147 : ECHARD, *Script.*, p. 380. Nous avons rapporté textuellement, dans une note du commencement du § V, les paroles de ces deux auteurs.

tait la glose, au témoignage d'Echard, dans un manuscrit de la bibliothèque de Sorbonne de la fin du XIIIe siècle : « *Scripta sive glossæ super novam translationem Ethicorum Thomæ* (1). »

Or cette raison, la seule qu'on invoque, est-elle bien solide ? Non, car ces expressions *translatio nova*, ne signifient point que la version dont il s'agit, était faite depuis peu d'années, en 1282, ou quand saint Thomas s'en servait. Quand ce serait du reste la signification de ces *explicit*, Echard, Daunou et M. Charles Jourdain n'auraient point le droit de conclure que cette version a été faite par Guillaume de Moërbeke, sur les instances de saint Thomas. La version des Météores, commentée par saint Thomas fut faite en effet en 1268, et nous n'avons pu en conclure d'une manière certaine, qu'elle avait été entreprise à la prière du docteur angélique, ni surtout qu'elle avait pour auteur Guillaume de Moërbeke. Mais les manuscrits de la version gréco-latine des dix livres de l'*Ethique* ne nous donnent aucunement la date de cette version. Le titre de *version nouvelle*, qu'ils portent quelquefois, prouve, qu'on possédait une version plus ancienne, mais non que la version la moins ancienne était récente, quand on en tirait copie. La preuve, c'est que rien n'empêchait les manuscrits de 1282, d'être transcrits cent ans plus tard avec le même titre de *translatio nova*. Et nous ne faisons point ici de simples conjectures ;

(1) Ch. Jourdain, *Philosophie de saint Thomas*, p. 92. — Ce manuscrit renfermait le commentaire de saint Thomas. Echard le cite, tom. 1, p. 286. — Les deux autres manuscrits dont cet auteur invoque les *expticit*, p. 380, étaient des manuscrits de la version de l'*Ethique*, non accompagnée du commentaire. Mais l'argument est le même : toute la preuve repose sur le titre de *nova translatio*, donné à la version à la fin du XIIIe siècle.

car nous savons par un témoignage autorisé et formel que la version gréco-latine employée par saint Thomas s'appelait encore *translatio nova*, au commencement du XVe siècle, et que ce titre lui était donné pour la distinguer de la version arabo-latine, faite en 1240. Léonard Bruni d'Arezzo, qui venait de publier une autre version de l'*Ethique*, écrivait, en effet, cent cinquante ans après la mort du docteur angélique : « *Duæ fuerunt ante me, quod equidem viderim interpretationes Ethicorum, una quam ex arabe lingua traductam constat, post Averrois philosophi tempora, quæ quoniam anterior est, vetus apellatur. Altera hæc posterior et novior* (1) » La seconde version dont il parle est celle qui fut commentée par l'Ange de l'École, et Bruni s'appuie sur son nom de *translatio nova*, pour montrer qu'elle n'est pas de Boèce, mais d'un traducteur qui avait vécu après Averroès. Il ajoute en effet : « Quomodo Boetii fuit ista *nova interpretatio*, cum vetusta illa et anterior post Averroem fuerit, Boethius vero aliquot seculis Averroem anteerat ? »

Puisque, au XVe siècle, le nom de *translatio nova* est donné à cette version par tout le monde, comment pourrait-on regarder ce titre de *translatio nova*, qu'elle porte dans trois manuscrits de la fin du XIIIe siècle, comme une preuve qu'elle était alors très récente et qu'elle fut entreprise à la prière de saint Thomas ?

L'opinion que je viens de combattre est, par conséquent, sans fondement, et l'on peut admettre que la version gréco-latine des dix livres de l'*Ethique* fut publiée vers 1245, avant le temps où le docteur angélique se fit connaître.

(1) *Leonardi Bruni aretini epistolarum libri VIII*, lib. IV, ep. 22 ; cité par Amable Jourdain, *Recherches*, p. 459.

Il me reste à chercher quel fut l'auteur de cette version. J'ai déjà dit que ce point est loin d'être élucidé ; On ne peut le trancher en effet qu'en s'appuyant sur les témoignages, et les divers témoignages se peuvent ramener à quatre qui paraissent contradictoires.

1° Le témoignage d'Hermann l'Allemand, auteur de la traduction arabo-latine de l'*Ethique*. Il écrit, entre 1240 et 1253, que la version gréco-latine à été faite après la sienne et qu'elle a pour auteur Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln.

2° Le témoignage de Léonard Bruni d'Arezzo, conservé dans une lettre, écrite au commencement du XVe siècle. Il attribue notre version à un dominicain anglais ou breton, sur la foi d'un prologue de ce dominicain.

3° Le témoignage d'un manuscrit du commencement du XVIe siècle, qui rapporte une opinion d'après laquelle l'*Ethique* aurait été traduite par un dominicain du nom de Henri Kosbein.

4° Enfin le témoignage de plusieurs auteurs qui, à partir du XVe siècle, désignent Guillaume de Moërbeke, comme l'auteur d'une traduction de tous les ouvrages d'Aristote, entreprise pour saint Thomas d'Aquin.

Echard et les auteurs de l'*Histoire littéraire* ont accordé peu d'attention aux deux premiers témoignages, et ils ont cherché à concilier les deux derniers, en faisant de Henri Kosbein un collaborateur de Guillaume de Moërbeké, ou même en le confondant avec lui.

Je ne puis partager ce sentiment, à cause des deux premiers témoignages qu'on vient de lire. De plus, comme nous l'avons vu, la tradition qui veut que toutes les œuvres d'Aristote, et en particulier l'*Ethique*, aient été traduites à la prière de saint Thomas, ne repose sur aucun fondement solide. C'est donc gratuitement qu'on

attribue notre version de l'*Ethique* à Guillaume de Moërbeke. C'est aussi gratuitement qu'on essaye de confondre Henri Kosbein dont nous ne savons guère que le nom, avec Guillaume de Moërbeke.

C'est donc avec raison qu'Amable Jourdain a combattu l'opinion d'Echard. Mais il a essayé, en outre, de concilier entre eux les deux premiers témoignages que nous avons rapportés. D'après lui, l'auteur de la version gréco-latine de la *Morale*, est Robert, évêque de Lincoln, qui aurait été dominicain. Ce serait donc au même auteur qu'Hermann l'Allemand et Bruni attribueraient la version de l'*Ethique*, quand ils disent, l'un qu'elle fut traduite par Robert, évêque de Lincoln en Angleterre, l'autre qu'elle le fut par un dominicain anglais.

Or il m'est encore impossible de souscrire à cette conciliation.

En effet Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln est un des personnages les plus connus de son siècle, et aucun historien ne nous dit qu'il ait jamais appartenu à l'ordre de saint Dominique : en outre Bruni insinue que le dominicain qui traduisit l'Ethique est un inconnu, car il le désigne par ces mots : *britannus quidam*.

Je crois donc que Robert Grosse-Tête et le dominicain anglais dont parle Léonard Bruni d'Arezzo sont des personnages distincts, mais qui contribuèrent tous deux à la traduction de l'Éthique. Car s'il paraît impossible d'en faire un même personnage, on se convaincra aisément qu'il n'est pas moins difficile de rejeter des témoignages aussi autorisés, que ceux d'Hermann l'Allemand et de Bruni.

Hermann l'Allemand avait fait une version arabo-latine des dix livres de l'*Ethique*, en 1240. Dans le

Prologue d'une traduction de la *Rhétorique*, accompagnée des gloses d'Alfarabius, qu'il publia peu après et du vivant de Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln (1), par conséquent après 1240 et avant 1253, date de la mort de Robert, il nous apprend que la version gréco-latine de l'*Ethique* a été publiée, depuis qu'il avait donné la sienne au public, et que c'est l'évêque de Lincoln qui en est l'auteur (2).

Ce témoignage doit être pris en grande considération; car son authenticité est hors de doute, il est d'un contemporain bien au courant de la question, il n'a pas été attaqué par Roger Bacon qui avait lu le livre d'où nous le tirons (3) et qui s'est occupé des traducteurs de son temps, en particulier de Robert de Lincoln (4); enfin la date où Hermann l'Allemand place la traduction des dix livres de l'*Ethique* (entre 1240 et 1253) est précisément celle, où nous avons vu ces livres, employés pour la première fois dans les ouvrages des scolastiques.

(1) La manière dont il parle de Robert Grosse-Tête, sans aucune allusion à sa mort, montre que cet évêque était encore vivant.

(2) Inquit Hermannus Alemannus : Hunc (librum Nichomachiæ quem latini Ethicam Aristotelis appellant) in latinum verti eloquium ex arabico. Et postmodo Reverendus pater Magister Robertus grossi capitis sed subtilis intellectus, Lincolniensis episcopus, ex primo fonte unde emanaverat, graeco videlicet, ipsum est completius interpretatus et græcorum commentis præcipuis, annexens notulas, commentatus. — (*Rhetoricæ Aristotelis, Prologus*, manuscrit à la bibliothèque nationale et imprimé à Venise en 1481, cité par Amable Jourdain, *Recherches*, p. 140).

(3) Bacon dit dans un ouvrage manuscrit, cité par Charles, (*Roger Bacon*, p. 325), qu'il possède « Les *Livres d'Aristote... sur la Rhétorique et la poetique avec le commentaire d'Alfarabius et d'Averroès.* » C'est précisément la version d'Hermann dont le prologue vient d'être cité. — Cfr. *opus majus*, p. 59, cité par Amable Jourdain, *Recherches*, p. 143.

(4) Voir Émile Charles, *Roger Bacon*, p. 328.

Mais le témoignage de Léonard Bruni d'Arezzo mérite autant de confiance et ne s'accorde pas moins bien avec les conjectures qu'on peut faire sur l'auteur de cette version. Comme nous avons trouvé les sept derniers livres de la *Morale* aux mains d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, vers 1245, alors qu'ils étaient encore ignorés de saint Bonaventure, il y a lieu de croire qu'ils furent traduits pour les dominicains et par un frère de leur ordre. Or c'est précisément ce que dit Bruni ; et s'il l'affirme, ce n'est point sur de simples conjectures, ou sur la foi d'une tradition sans preuves, mais c'est sur le témoignage formel d'un prologue qu'il a lu en tête de notre version, et dans lequel le traducteur lui-même se faisait connaître. Voici en effet les paroles de Bruni : *Altera hæc posterior et novior* (*translatio X Ethicorum*) *a Britanno quodam traducta, cujus etiam prœmium legimus, in quo et fratrem se ordinis Prædicatorum scribit, et rogatu confratrum de his transferendis laborem suscepisse* (1).

Mais, puisque Robert de Lincoln n'était pas dominicain, ne sommes nous pas obligés de rejeter le témoignage de Bruni, si nous acceptons celui d'Hermann ? Non, car ces témoignages ne se contredisent pas autant qu'il semble à première vue.

Robert Grosse-Tête, en effet, avait des aides pour faire les traductions qui lui sont attribuées. Roger Bacon un de ses plus grands admirateurs, reconnaît que l'évêque de Lincoln ne savait point assez de grec ni d'hébreu, pour traduire lui-même, mais qu'il dirigeait un grand nombre de traducteurs (2).

(1) *Op. cit.* dans Amable Jourdain, *Recherches*, p. 459.

(2) « Quamvis hebræum et græcum non scivit sufficienter ut per se transferret, sed multos habuit adjutores, » *Compendium philosophiæ* cap. X, cité par Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 328.

Rien n'empêche de penser que le dominicain à qui ses frères avaient demandé une traduction de l'*Ethique*, se soit mis, pour répondre à leur vœu, sous la direction de ce traducteur renommé. La version que saint Thomas commenta aurait donc été faite par un dominicain sans réputation, sous la haute direction d'un évêque et d'un traducteur illustre.

Ainsi s'accordent le témoignage d'Hermann et celui du prologue que Bruni avait lu.

Hermann l'Allemand, publiait sous son nom, des traductions composées par des manœuvres qui travaillaient pour lui (1). Il devait naturellement attribuer à Robert, évêque de Lincoln, une version de l'*Ethique*, faite dans les mêmes conditions.

Mais le dominicain, auteur principal de la traduction, et les frères de son ordre devaient, tout au contraire, s'attribuer cette version de l'*Ethique*, d'autant plus que Robert de Lincoln y avait pris sans doute très peu de part ; en effet, Roger Bacon (2) nous apprend qu'à la fin de sa vie, par conséquent vers 1245, cet évêque avait laissé Aristote, pour étudier d'autres auteurs.

Quel fut le dominicain qui traduisit l'*Ethique* ? Bruni ne le nomme pas et nous laisse même entendre que son nom n'était pas connu.

Etait-ce Guillaume de Moerbeke ? Rien ne nous

(1) Hermann le reconnait dans le prologue de la *Rhétorique*, dont nous invoquons le témoignage pour attribuer l'Ethique à Robert Grosse-Tête ; aussi Roger Bacon dit-il d'Hermann : « Hermannus confessus est se magis adjutorem fuisse translationum quam translatorem, quia saracenicos tenuit secum in Hispania qui fuerunt in dictis translationibus principales. » *Préface des œuvres de Bacon*, édition de *Jebb*, citée par Am. Jourdain, p. 143. Cfr. Emile Charles, *Roger Bacon*, p. 329.

(2) *Compendium philosophiæ*, cité par Emile Charles, *Roger Bacon*, p. 339.

autorise à le penser. Guillaume en effet n'était ni anglais, ni breton, mais brabançon ; du reste il était bien jeune en 1245 : ceux qui lui attribuent cette version supposent qu'elle a été faite plus tard et à la prière de saint Thomas ; or nous avons réfuté leur opinion.

Echard (1) a lu, dans un manuscrit de l'an 1500, à la bibliothèque des Jacobins de la maison saint Honoré, l'*explicit* suivant : « Finit liber Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, interprete (ut nonnulli astruunt) Fratre Henrico Kosbein, ordinis praedicatorum, quem et omnes textus ejusdem philosophi traduxisse dicunt... Ex Parisiis VI Kal Octobris MCCCCC. » Ce manuscrit renfermait avec l'*Ethique* un commentaire où Léonard Bruni d'Arezzo était cité. Les travaux qui avaient amené à penser que l'auteur de l'*Ethique* était un dominicain, du nom de Henri Kosbein, doivent-ils être rapprochés de la lettre où Bruni avait établi que cet auteur était un dominicain de Bretagne ou d'Angleterre, et non Boèce ? Nous ne saurions le dire. Seulement ce n'était point sans preuves, que plusieurs désignaient Henri Kosbein, comme l'auteur de l'*Ethique*, (l'explicit porte : ut nonnulli *astruunt*) et le dominicain Jean Nyder, qui écrivait vers le même temps que Bruni, c'est-à-dire vers 1430, rapporte que Henri Kosbein, traduisit du grec, divers ouvrages d'Aristote (2). Pour la tradition qui attribuait à Kosbein, la traduction de tous les livres du philosophe grec, le manuscrit de 1500 ne la regarde pas, comme fondée sur des recherches sérieuses ; ses expressions montrent en effet

(1) Echard, *Script. ord. praedic.* tom. I, p 169, col. 2.

(2) « Sileo de omnibus textibus philosophi quos Henricus Krosbein de græco transtulit. » Joannis Nyderii, *Formicarii*, lib. I, cap. 10, cité par Echard, *loc. cit.* Jean Nyder ajoute que ce Henri Krosbein était dominicain.

qu'on a donné des preuves (ut nonnulli *astruunt*) que Kosbein est l'auteur de la version de l'*Ethique*, mais qu'on n'a pas prouvé qu'il l'est des autres versions (quem et omnes textus ejusdem philosophie traduxisse *dicunt*).

Il y a donc lieu de croire que le dominicain, anglais ou breton, qui, vers 1245, traduisit du grec les dix livres de l'*Ethique*, sous la direction de Robert Grosse-Tête, portait le nom de Henri Kosbein.

Je finis cette étude, en mettant sous les yeux du lecteur, les principales conclusions auxquelles nous nous sommes arrêtés.

1° Les Scolastiques n'emploient aucun des dix livres de la *Morale à Nicomaque*, avant le XIIIe siècle.

2° En 1215, ils connaissent le second et le troisième livre, par une version, d'un style assez facile, faite sur le grec, probablement à la fin du XIIe siècle. Elle est citée par Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Vincent de Beauvais, Alexandre de Halès, saint Bonaventure. On l'appella *Ethica vetus* après 1235, c'est-à-dire après la publication de la traduction du premier livre.

3° Vers 1235, le premier livre est connu par une version défectueuse, faite également sur le grec, peut-être par Michel Scot. Elle ne paraît pas avoir été employée par Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne ; mais elle est citée par Alexandre de Halès, Vincent de Beauvais et saint Bonaventure. Ces deux derniers lui donnent le titre d'*Ethica nova*.

4° En 1240, Hermann l'Allemand traduit imparfaitement, de l'arabe, les dix livres de l'*Ethique*, avec les commentaires d'Averroès. Ces commentaires sont cités dans le *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais, et dans les divers ouvrages d'Albert le Grand, de saint

Thomas d'Aquin et des auteurs qui sont venus après eux.

5° Vers 1245, parait une version des dix livres de l'*Ethique*, faite sur le grec. On publie, à la même date, les commentaires d'Eustrate, de Michel d'Ephèse et d'Aspasius sur l'*Ethique*.

6° La version gréco-latine des dix livres de la *Morale à Nicomaque* est entièrement originale pour les sept derniers livres ; pour les trois premiers, elle n'est qu'une édition corrigée des deux versions gréco-latines précédemment connues. Aussi ces deux versions cessent-elles d'être en usage et tombent-elles vite dans l'oubli.

7° La version arabo-latine prend le nom de *translatio vetus*, et la version gréco-latine des dix livres, le nom de *translatio nova*. Ces noms leur sont conservés jusqu'au temps de Léonard d'Arezzo qui les leur donne encore au commencement du XV° siècle.

8° La version gréco-latine des dix livres, publiée vers 1245, est entièrement littérale. Le traducteur s'est appliqué à rendre tous les mots et à conserver toutes les tournures du grec : ce qui rend son latin barbare et obscur, et facilite aux Scolastiques la pleine intelligence d'Aristote.

9° Cette version ne semble pas avoir subi, depuis son origine, de révision notable. Aucune autre version de l'*Ethique* n'est publiée avant celles de Léonard Bruni d'Arezzo et d'Argyropulo qui parurent dans la première moitié du XV° siècle. Après la publication de ces versions, les éditeurs de saint Thomas et des commentateurs scolastiques de l'*Ethique*, appelèrent *antiqua* la version gréco-latine, éditée vers 1245.

10° Cette version put être commentée par Albert le Grand pendant que saint Thomas était son disciple. Guillaume de Tocco nous dit que saint Thomas rédigea

les explications de son maître sur l'*Ethique*. Mais cette rédaction ne doit pas être confondue avec les deux commentaires de la *Morale à Nicomaque* qui nous ont été conservés parmi les œuvres d'Albert le Grand et celles du docteur Angélique.

11° Cette version, inconnue de saint Bonaventure, en 1250, quand il écrivait sur les *Sentences*, est citée par Albert le Grand dans le commentaire sur les *Sentences* qu'il écrivit de 1245 à 1247 et dans le commentaire du de *anima* qu'il publia vers 1252. Elle est citée par saint Thomas dans les premiers ouvrages où il s'occupe de questions morales, son *commentaire sur les Sentences* et ses *questions disputées* sur la *Vérité*.

12° Le *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais cite ces ouvrages d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Il est donc postérieur au *Speculum doctrinale* qui avait été rédigé avant la traduction des derniers livres de l'*Ethique*.

13° Le témoignage d'Hermann l'Allemand nous a persuadé que la version gréco-latine des dix livres de l'*Ethique* avait été faite sous la direction de Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln.

14° Le témoignage d'un prologue, lu par Léonard Bruni d'Arezzo, nous a décidés à admettre, en même temps, qu'elle avait pour auteur un dominicain anglais ou breton.

15° Le témoignage de Jean Nyder et d'un manuscrit de l'an 1500 nous ont fait croire que ce dominicain portait le nom de Henri Kosbein.

16° Pour concilier ces divers témoignages, nous avons conjecturé que ce dominicain avait fait sa traduction sous la direction de Robert Grosse-Tête. Roger Bacon a confirmé cette conjecture : il nous apprend que les versions, attribuées à Robert de Lincoln, n'a-

vaient pas été faites par lui, mais par des collaborateurs qu'il dirigeait.

17° La version gréco-latine des livres de l'*Ethique* a été publiée à la demande des Dominicains, mais avant que l'Ange de l'Ecole fut connu. L'illustre docteur a continué les traditions de son ordre, en faisant réviser certaines versions gréco-latines défectueuses, en faisant traduire du grec les ouvrages d'Aristote qu'on ne possédait que par des versions faites sur l'arabe, comme les *Météores* et le traité du *Monde*, et ceux qu'on ne connaissait point encore, comme la *Politique*. Mais on n'entreprit point à sa demande une version nouvelle de toutes les œuvres du philosophe grec.

18° Guillaume de Moërbeke est le principal traducteur qui ait travaillé pour saint Thomas et il a continué à faire des traductions après la mort du docteur Angélique, mais c'est à tort qu'on lui attribue la version gréco-latine de la *Morale à Nicomaque*.

J.-M.-A. VACANT.
Maître en Théologie,
Professeur au Grand Séminaire de Nancy.

LES

HONORAIRES DE MESSES[1]

SECTION III

LES MESSES *PRO POPULO*

CHAPITRE II

Détermination de la loi prescrivant la Messe pro populo

Article Ier. — *Personnes qu'elle oblige.*

§ 1. Les évêques.

Ils sont les premiers pasteurs et c'est sur eux que retombe primairement et immédiatement le devoir de célébrer la messe *pro populo*. « Quapropter mirum videri non debet, si Theologiæ moralis et Juris Pontificii doctorum una fere sententia est, officium celebrandi missam pro populo majore ratione ad Episcopos quam ad Parochos pertinere (2). »

Cette obligation commence pour eux après la prise de possession. « Episcopi tenentur ne ad applicationem missæ pro ovibus post adeptam possessionem, an statim ac electi sunt in consistorio? RESP. *Post adeptam possessionem* (3). »

Ils ne sont tenus qu'à une seule messe, lors même

(1) Voir le numéro de Mai.
(2) Const. *In suprema*, 28 juin 1882.
(3) P. R. C. *in una Marsorum* 12 nov. 1831, Gard. n. 4520, ad 22.

qu'ils auraient à gouverner deux diocèses unis *æque principaliter*. Ce point a été décidé par la constitution *In suprema*, qui a pris soin de donner les raisons de la divergence entre l'obligation des évêques chargés de deux diocèses unis *æque principaliter* et celle des curés chargés de deux paroisses unies :

« Et ne cui dubitationi aditus pateat, declaramus eosdem Episcopos et Abbates huic officio satis esse facturos per celebrationem et applicationem unius missæ pro universo populo sibi commisso, etiamsi duas vel plures diœceses et abbatias æque principaliter unitas regant. — Novimus quidem Romanas Congregationes Nostras aliud decrevisse de Parochis duas vel plures parochiales Ecclesias æque principaliter unitas gerentibus : in quibus singulis singulæ per dies festos Missæ celebrentur et pro populo applicentur necesse est. Sed alia est Parochorum, alia Episcoporum ratio. Etenim cum cuique Parocho specialis in unaquaque Parœcia ac definita populi cura commissa sit, festis diebus Parochus non modo celebrare pro populo debet, sed etiam in parochiale templum populum admittere, ut sacrosancto Missæ sacrificio intersit, et audiat verbum Dei, et sacramenta pro opportunitate recipiat, et iis omnibus officiis excolatur, quæ diebus præsertim Dominicis aliisque festis præstanda sunt. At non hæc valere possunt pro Episcopis, qui dissimili in conditione et caussa versantur, cum nulla lege hodie jubeantur omnibus diebus festis sanctum sacrificium in Cathedrali templo peragere. »

Si l'évêque était curé *immédiat* d'une paroisse, qu'il ferait administrer par des vicaires, il devrait faire célébrer, à ses frais, une seconde messe *pro populo* pour cette paroisse, outre celle qu'il dit lui-même pour tout le diocèse. Ce point a été décidé par la S. Congré-

gation du Concile, le 17 décembre 1803 et le 18 septembre 1824, et, par la S. Congrégation de la Propagande, le 23 mars 1863 :

VI. « An Episcopus qui officium parochi exercet, applicatione missæ pro suis diœcesanis satisfaciat quoque obligationi qua tenetur ad parochiale officium. »

VII. « Si idem Episcopus non satisfaciat obligationi parochi propriæ, quoad applicationem pro populo, quid dicendum super præteritis omissionibus ? »

Resp. « Ad VI *Juxta exposita negative et ad mentem*. Mens est ut Episcopus, si in civitate Newry non habeat vicarium pro administranda illa parœcia, eumdem constituere debeat, et *per illum* debeat quoque facere satis obligationi missæ *pro populo*, animadvertens tamen, juxta § 9 constitutionis Benedicti XIV *Cum semper oblatas*, ut consideret hujusmodi onus dum eidem congruam statuit. »

Ad VII. « *Ad D. Secretarium cum SSmo.* »

Si l'évêque est simplement administrateur de la paroisse, pendant la vacance, il n'est pas tenu à une seconde messe. La question a été posée par l'archevêque d'Antivari, en Albanie, à la S. Congrégation de la Propagande.

« Teneorne obligatione applicandi missæ sacrificium pro parœcianis diebus festis in parœcia illa, in qua casus accidit, ut parochi munere fungi deberem, vel satis mihi erit applicatio sacrificii missæ generaliter pro meis diœcesanis ? Propter hoc officium habeo ex parœcianis decimarum et provisionum utilitatem... dici ergo posset, qui sentit commodum debet et incommodum sentire ; nihilominus decisioni et oraculo S. Congregationis me subjicio. »

Resp. « Non ita de obligatione de qua dubitas : an scilicet quum vices parochi in aliqua vacanti cura

imples, onus tibi insit Missam applicandi pro parœcianis illis, nam hoc in casu satis erit te, diebus statutis, Missam applicavisse pro tuis diœcesanis, inter quos parœcia comprehenditur, quam per accidens administras. »

Tarquini donne la raison de la différence qui existe entre cette décision et la précédente : « Hujus dissentionis ratio est quod agitur de casu quo per accidens, vacua facta aliqua parœcia, Archiepiscopus idonea carebat persona, ut eidem parœciæ consuleret. Et ideo cum præsul vi proprii officii episcopalis, per quod omnes diœcesanos curare debet, parœciam administraret, haud fiebat vicarius parœcialis, neque novum assumebat titulum. Quamobrem S. C. merito ab onere missæ parœcialis eumdem liberavit, reputans decimas aliosque proventus minime uti argumentum novi tituli assumpti, sed uti meram operis tunc suscepti mercedem. »

Les évêques de l'Église d'Orient sont tenus, comme ceux de l'Église d'Occident, par le précepte divin à la messe *pro populo ;* toutefois la discipline n'est pas exactement la même par rapport aux jours où oblige ce précepte. La question a été étudiée dans tous ses détails par la S. Congrégation de la Propagande, le 23 mars 1863 :

I. « An obligatio applicandi Missam pro populo, quæ secundum jus ecclesiæ occidentalibus imponitur Episcopis et parochis, locum pariter habeat in iisdem personis ritus orientalis. »

Quatenus affirmative.

II. « An, quoad dierum determinationem, servari debeant leges et consuetudines rationabiles, quæ vigere reperiantur in aliquibus diœcesibus ejusdem ritus. »

III. « Ad ea defectus tollendos leges et consuetudines quoad eumdem diem determinandi fieri debent juxta normam et integram ecclesiarum legum occidentalium. »

IV. « Ad ea graves rationes et circumstantias locum fieri posse aliquo reductionis diem, qui determinandi sunt a legibus occidentalibus et diversum etiam ad totam dependentiam, obligatione tamen injuncta orandi pro populo in eadem missa, quae applicari pro eodem debeat. »

Sacra eadem Congregatio die 8 Martii 1893 respondere censuit :

Ad I. *Affirmative*.

Ad II. *Affirmative*.

Ad III. *Negative*.

Ad IV. *Provisum in tertio et ad mentem*. » Mens est ut, data occasione, certiores fiant Episcopi Ecclesiae orientalis de unore quod etiam in ipsa incumbit pastoribus animarum applicandi aliquando Missam pro populo et quoad diem determinationem patefiat eadem disciplina Ecclesiae occidentalis, eo consilio ut ab eis cognita perpendere queant qua mensura aptari posset eorum dioecesibus, et ut quocumque casu proponerent S. Sedi illa temperamenta quae necessaria reputarent. »

§ 2. Les évêques titulaires.

Les évêques titulaires, c'est-à-dire ceux qui ont été ordonnés au titre d'une église qui ne subsiste plus, ne sont pas tenus en justice à dire la messe *pro populo*, pour cette raison qu'ils n'ont pas de peuple. La charité seule les engage à prier pour que Dieu tire de leurs ruines ces églises autrefois prospères. On lit dans la constitution *In suprema* :

« Quamquam vero minime necessarium, opportunum

tamen ducimus declarare, ea quæ supra constituta sunt, ad Episcopos non spectare, qui titulares dioecesi quique ad dignitatem episcopalem provecti, ideo a Romano Pontifice titulo decorantur Ecclesiarum Cathedralium, quæ olim floruerunt, nunc Clero populoque catholico destituuntur, ne scilicet antiqua eorum dignitas et memoria penitus deleatur. Cum enim ipsi sedium suarum possessionem non capiant, qua dumtaxat suscepta munus, de quo diximus, Episcopum gerere censentur, cumque nullus neque Clerus, neque populus eorum regimini tradatur, satis constat, eos, ut carent usu atque exercitio potestatis ex episcopali consecratione acceptæ, ita etiam haud esse officiis atque muneribus curæ episcopalis obnexos. Sed tamen si sequitatis caritatisque episcopalis ratio habeatur, non potest non consentaneum videri, eos etiam interdum sacrificium offerre, ut respiciat Deus miserum Ecclesiarum Clarum conditionem, quarum titulo et nomine ipsi honestantur. Huic rei optime congruunt quæ a Pio VI decessore Nostro in consecratione Episcopi Cyrenensis die IV Octobris ad MDCCLXXVIII in Basilica Ostiensi dicta sunt : cum scilicet enumerans causas ob quas Apostolica Sedes ecclesias etiam ab infidelibus occupatas conferre solet, « oportere, inquit, aliquem existere cui singulariter incumbat, si non regere captivam illam miseri gregis portionem, preces saltem ac lacrymas pro eadem ad misericordiarum Patrem assiduo effundere. »

§ 3. Les vicaires apostoliques

Pour les vicaires apostoliques et les missionnaires, ils n'y sont tenus qu'autant qu'il y aurait des titres episcopaux et paroissiaux légitimement établis par le

Souverain Pontife. La question, assez longtemps indécise, a été traitée par la S. Congrégation de la Propagande dans la décision du 23 mars 1863 :

I. « An vicarii apostolici et Missionarii, qui quovis modo suscipiunt animarum curam, in aliquo determinato loco, teneantur indiscriminatim *ex justitiâ* applicare missam pro populo diebus festis?

Et quatenus negative :

II. « In quosnam Vicarios Apostolicos et Missionarios ejusmodi onus incumbat?

III. « An illis qui *ex justitia* non tenentur responderi debeat : *Decere ex charitate* vel *teneri ex charitate* ad applicandam missam pro populo.

IV. « An, probatâ formulâ *teneri ex charitate,* hæc intelligi debeat de obligatione sub gravi. »

Resp. « Ad. I. *Negative*, dummodo non agatur de locis in quibus sedes episcopalis ac parœciæ canonice erectæ jam sint, atque ad ea Vicarius Apostolicus et Missionarii missi sint ut legitimorum pastorum vices gerant.

Ad II. « Provisum in primo.

Ad III. « Vitandam esse locutionem *teneri ex charitate* ; dicendum autem esse *decere ex charitate,* idque ita ut nulla propriæ dictæ obligationis significatio appareat.

Ad IV. « Provisum in tertio. »

§ 4. Les vicaires capitulaires.

Les vicaires capitulaires ne sont pas tenus à la messe *pro populo.* On lit dans la décision de la S. Cong. des Rites du 12 novembre 1831, ad 23m :

« Vicarii capitulares tenenturne ne ad hanc missæ (pro ovibus) applicationem, sede vacante ? »

Resp. « Negative. »

§ 5. Les vicaires généraux.

Les vicaires généraux ne sont pas tenus à l'application de la messe *pro populo*. La S. Congrégation de la Propagande, dans une lettre adressée, au commencement de ce siècle, au vicaire apostolique du Tonquin, disait :

« Quæstionibus quas A. T. de missarum applicatione proposuit, S. C. respondit juxta ea quæ jam alias decreta fuerunt neque vicarium generalem, neque coadjutorem vicarii apostolici, uti nec ipsum vicarium apostolicum, ulla teneri obligatione ex justitia, applicandi missam diebus festis pro populo (1). »

§ 6. Les curés et vicaires.

En vertu du droit divin *médiat* et *hypothétique* sont tenus à la messe *pro populo* tous ceux qui *actu curam animarum exercent*.. « Itaque mens nostra et sententia est, dit Benoît XIV... quod omnes et singuli qui actu animarum curam exercent, et non solum parochi aut vicarii seculares, verum etiam parochi et vicarii regulares, uno verbo omnes et singuli de quibus supra dictum est, atque alii quicumque etiam specifica et individua mentione digni, æque teneantur missam parochialem applicare pro populo, ut præfertur, ipsorum curæ commisso (2). »

Or, on peut ranger sous diverses catégories ceux qui ont actuellement la charge des âmes.

1 *Les curés inamovibles*. Aucun doute n'a jamais été élevé, ni n'est possible à ce sujet.

(1) Acta. SS. t. XIV, p. 553.
(2) Cum semper oblatas.

Si le curé est chargé de deux paroisses unies *æque principaliter*, il doit deux messes à ces paroissiens.

« An Parochi duabus ecclesiis parochialibus præpositi, teneantur dominicis aliisque festis diebus missam in unaquaque Ecclesia, sive per se sive per alios, applicare in casu?

Resp : « *Affirmative*, exceptis tantum parochiis unitis unione plenaria et extinctiva, et scribatur Episcopo juxta instructionem. »

Or cette instruction portait : « Sacram Congregationem nunquam dubitasse quod parochi teneantur applicationi supradictæ missæ pro populo, singulis diebus dominicis et festis in unaquaque ex ecclesiis parochialibus, quæ vel æque principaliter vel subjective conjunctæ et incorporatæ sunt, cum applicatio unius tantum missæ pro populo locum habeat in iis parochialibus quæ invicem adeo unitæ et conjunctæ et incorporatæ sunt, ut ex duabus una prorsus cum extinctione tituli alterius evaserit (1). »

Outre un grand nombre de décisions postérieures, cette doctrine s'appuie encore sur la constitution *In Suprema* de Léon XIII : « Novimus quidem Romanas Congregationes Nostras aliud decrevisse de parochis duas vel plures parochiales Ecclesias æque principaliter unitas gerentibus, in quibus singulis singulæ per dies festos missæ celebrentur et pro populo applicentur necesse est (2). »

Si le curé chargé de deux paroisses n'a pu acquitter les deux messes le même jour, parce qu'il n'a pu dire une seconde messe, soit par raison d'impossibilité,

(1) J. C. C. in Lucen. 12 mars 1774.

(2) Cf. S. C. C. in *Oveten.* 18 nov. 1826 : in *Cameracen.* 25 sept. 1858 ; in *Salam* 22 fév. 1862 et 21 mars 1863 ; in *Catalaun.* 9 mai 1874 et in *Versalien*, 27 fév. 1875, etc.

soit par ce qu'il n'a pu biner ce jour-là, il est tenu d'appliquer l'autre messe *pro populo* le plustôt possible. En voici les preuves.

Le 18 juin 1873, l'évêque de Châlons, après un exposé des circonstances, posait les questions suivantes :

« I. Utrum parochus duas habens parochias, qui ob rationabilem causam non potuit die dominica vel festo secundam missam celebrare, teneatur per hebdomadam applicare missam pro populo suæ secundæ parochiæ ; vel utrum sufficiat ut unicam missam quam die dominica vel festo celebrat, applicet pro populo duarum suarum parochiarum ;

« II. Utrum diebus festis suppressis in quibus binam missam celebrandi non habet facultatem, sufficiat ut solam missam quam dicere potest, applicet pro populo duarum suarum parochiarum ; vel utrum, altera die teneatur alteram missam pro populo secundæ parochiæ applicare ?

La Sacrée Congrégation répondit : Ad 1. *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.*

Ad II. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

Il a des réponses semblables du 28 novembre 1826, du 14 juin 1841, du 6 août 1842, du 25 septembre 1847, 22 février 1862, du 21 mars 1863.

Ajoutons que plusieurs évêques ont obtenu pour un temps limité, pour des circonstances définies et sous la responsabilité de leur conscience, de dispenser leurs prêtres chargés de deux paroisses de l'application d'une seconde messe (1).

2° *Les desservants amovibles.* Ils sont tenus au

(1) In *Mendinen* 20 julii 1854 ; in *Catalaum* 9 maii 1874 ; in *Versalien.* 27 februarii 1875.

même titre que les curés, parce que « curam animarum actu exercent. » D'ailleurs Benoît XIV les désigne expressément parmi ceux qui sont tenus à la messe *pro populo* (1).

3. *Les vicaires temporaires ou perpétuels.* Les vicaires qui ont la charge pastorale, *la cure actuelle*, la cure *habituelle* résidant en une autre personne physique ou morale, sont tenus, comme les curés, à la messe *pro populo*. Ils exercent en effet la cure des âmes. D'ailleurs Benoit XIV l'enseigne expressement: « Ac demum quoad illos qui tanquam vicarii, sive perpetui, sive ad tempus constituti, animarum curam administrant, quæ apud alios habitu residet, ratione alicujus ecclesiæ parochialis, ipsorum ecclesiis, seu monasteriis collegiis, aut locis piis olim unitæ, quamvis a recol. mem. prædecessore nostro S. Pio Papa V præfinita fuerit certa pars fructuum hujusmodi vicariis assignanda, prout in ipsius constitutione quæ incipit *Ad exsequendum*, data Kalendis Novembris 1567 distincte statuitur, nihilominus ubi præscripta fructuum portio, vel nullo modo, vel non integre vicariis prædictis assignata reperiatur vel etiam ubi ea quæ ad normam prædictæ constitutionis eisdem fuerit attributa, minime sufficiens a vobis reputetur propter temporum circumstantias, et signanter pro implendo onere celebrandi, et applicandi missam pro populo diebus festis de præcepto ; utendum vobis erit potestate, quam fecit episcopis synodus tridentina, sess. VII, cap. 7. dum illorum arbitrio permisit juxta temporum atque injunctorum onerum rationem, congruam prædictis vicariis fructuum portionem assignare, quam ob causam Nos etiam fraternitatibus vestris, quatenus opus sit,

(1) Cum semper oblatas § IV.

necessarias omnes et opportunas facultates impertimur, quibuscumque appellationibus, privilegiis, aut exemptionibus, ut in eodem concilio sancitur, adversus ea quæ salubriter a vobis constituta fuerint minime suffragantibus. »

4. *Les vicaires des Eglises filiales et des annexes et les vicaires paroissiaux.*

Nous réunissons sous un même titre tout ce qui concerne ces personnes, parce que la doctrine est la même. Deux hypothèses peuvent se présenter : ou bien ces vicaires exercent la cure des âmes en leur nom, indépendamment du curé de la paroisse, ou bien ils agissent sous sa dépendance. Dans le premier cas, ils sont tenus à la messe *pro populo,* dans le second cas ils n'y sont pas tenus. Avant de donner les preuves indiquons le moyen de reconnaître quand les vicaires exercent la cure en leur nom.

Pour les annexes et les églises filiales, elles restent attachées à l'église mère tant qu'elles n'ont pas un territoire distinct et la possession des registres paroissiaux. Telle est la doctrine consacrée par deux décisions relativement récentes de la S. Cong. du Concile *in Liparen.* 13 mars 1861 (1), et *in Astoricen.* 9 décembre 1865 (2). Dans ce cas le curé seul de l'église mère est tenu d'appliquer une messe unique *pro populo*. Quand elles ont un territoire distinct et qu'elles possèdent les registres paroissiaux, c'est une preuve, à défaut d'autres titres, qu'elles forment une paroisse, dont le titulaire exerce la cure actuelle, ce qui oblige à la messe *pro populo*. On lit dans le *Thesaurus resol.* (3) :

(1). Analecta, ser. VI col. 2272.
(2) Anal Anal. VIII, col. 2262.
(3) Tom. 58, p. 147.

« An ecclesiarum filiarum rectores teneantur missam *pro populo* applicare, seu potius spectet ad parochos ecclesiarum principalium, seu matricum in casu ?

Resp. « *Affirmative ad primam partem : negative ad secundam.* »

Quant aux vicaires paroissiaux, d'après les débats de la cause du 21 novembre 1801 « non habent curam actualem quoties in sacræ hujus congregationis resolutione, munera parochialia non possunt exercere sine consensu et licentia parochi (1). » Dans ce cas la charge de la messe paroissiale retombe sur le curé seul. Mais quand les vicaires paroissiaux exercent les fonctions pastorales indépendamment du curé, comme cela a lieu dans certaines paroisses divisées en plusieurs quartiers ayant chacun à leur tête un vicaire indépendant, on ne doit dire qu'une messe *pro populo* parce qu'il a qu'une paroisse, mais chacun des vicaires est tenu de l'appliquer à son tour (1).

§ 7. Les aumôniers des hospices, prisons, etc.

Ils ne sont pas tenus à la messe *pro populo*, parce qu'ils ne possédent pas la charge pastorale. Nous avons d'ailleurs une décision de la S. Congrégation du Concile, du 2 Juin 1860, où la cause est traitée *per summaria precum*. Nous citerons ce résumé intructif : Dublinen. Missæ pro populo. Die 2 junii 1860. Dublini plurimi sunt capellani asylorum pro pauperibus, carcerum, nosocomniorum, aliorumque ejusmodi locorum. Ab Episcopo nominantur et stipendia a gubernio recipiunt. Omnium qui prædictis locis detinentur curam gerunt, eademque ecclesiastica Sacramenta,

(1) Cf une décision pour Padoue. Thes. t. 70, p. 64.

uno excepto matrimonio administrant. Hæc autem omnia præbent independenter a parocho. Exorto itaque dubio utrum præfati capellani teneantur dominicis festisque diebus sacrum pro populo applicare, Sacra Congregatio de Propaganda Fide, cui rem retulerat Dublinensis Antistes, dubium hujusmodi huic S. Ordini definiendum remisit.

Quod vero ad hospitalia pertinet aliaque ejusdem generis loca, animadvertendum videtur (quod de hospitalibus nominatim expendit Rota, in Valentina jurisdictionis super manutentione, 26 junii 1751, coram Figneroa) præsumptionem juris esse ea in aliquo parochiali districtu fundata esse atque constructa, et proinde eorum capellanum veris parochis æquiparari non posse, nisi contrarium clare demonstretur. Ad hoc autem demonstrandum nullatenus sufficit (uti ibiden Rota) quod in hujusmodi locis ecclesiastica administrentur sacramenta et curæ animarum opera detur. Hoc namque competere potest in privilegio et præscriptione, nec veram parochialitatis rationem proprieque dictam animarum curam necessario includit.

Accedit in casu præsenti nuptias coram capellanis nullo modo contrahi, uti Episcopi relatione apparet. Nihil autem in jure notius quam matrimonium coram vero parocho iniri debeat, iis etiam in regionibus, in quibus sive propter defectum promulgationis decreti Tridentini (ss. XXIV, cap. 1, de reformat). sive propter dispositionem pontificiam, nullum adest impedimentum dirimens clandestinitatis.

Neque majoris momenti habenda est nominatio Episcopi, qua capellani instituuntur ; quum ipsa collatio vicariæ in titulum, prævio etiam concursu, tanquam nullius ponderis ad parochialitatem evincendam ab

eadem Rota (ib). rejecta sit. Quare, etc. Sacra, etc. *Non teneri*, Die 2 junii 1860 (1). »

APPENDICE. Aujourd'hui que l'église s'est prononcée clairement sur les jours où la messe *pro populo* est obligatoire, soit pour les évêques, soit pour les autres pasteurs, toutes les controverses sur ce sujet important ont cessé. Il n'est cependant pas sans intérêt, au point de vue historique, d'étudier la formation de cette loi.

1. *Obligation des évêques*. Il n'en était pas question dans les constitutions de Benoît XIV et de Pie IX. Aussi restait-il quelques doutes parmi les auteurs sur les jours où ils étaient tenus d'appliquer la messe pour leurs diocésains.

Quelques-uns les disaient obligés comme les curés ; d'autres étaient moins explicites et n'indiquaient aucun jour où les évêques fussent obligés d'appliquer la messe *pro populo* ; ils laissaient la détermination *ad arbitrium viri prudentis*. De fait on ne rencontrait dans le droit aucun texte positif touchant la question.

Le 11 juin 1870, la S. Congrégation de la Propagande demanda à la S. Congrégation du concile de vouloir bien résoudre la difficulté. Le secretaire présenta un rapport dont la conclusion était qu'il n'était pas facile de donner une réponse décisive.

En 1878 la question n'était pas encore décidée ; la S. Propagande fit de nouvelles instances dont le résultat àboutit à la nomination de trois consulteurs: le P. *Ballerini*, de la compagnie de Jésus, le P. *Granniello*, Barnabite, et le P. *Masetti* dominicain. Leurs mémoires furent soumis à la S. Congrégation du Concile, qui décida, comme nous avons dit, le 9 juillet 1881.

2. *Obligation des curés*, La bulle *Cum semper*

(1) Analect. t. V, p. 855.

oblatas de Benoit XIV avait déterminé pour l'application de la messe *pro populo* tous les jours où l'assistance à la sainte messe était de précepte pour les fidèles. Lorsque le Saint Siège, en 1797, supprima certaines fêtes pour les Etats Pontificaux et dispensa les fidèles d'assister à la messe en ces jours, les curés en conclurent que l'obligation d'appliquer la messe *pro populo* cessait avec celle des fidèles d'y assister. La S. Congrégation du Concile consultée à cette occasion répondit que les curés étaient tenus comme auparavant à l'application de la messe *pro populo*, parce le décret de Pie VI dispensait seulement de l'assistance à la sainte messe et du repos, mais qu'il n'apportait aucune innovation pour les offices, et que le Souverain Pontife interrogé sur ce point avait répondu qu'il ne fallait pas ôter au peuple les avantages spirituels, tandis qu'on augmentait les temporels (1).

L'orsque fut publié le décret qui supprimait les fêtes, à l'exception de quatre, en France et en Belgique, les curés cessèrent d'appliquer en ces jours la messe *pro populo*. On fut près de quarante ans dans cette ignorance. L'archevêque de Malines fut le premier qui s'adressa au Saint Siège pour obtenir, non des éclaircissements à ses doutes, mais l'absolution pour le passé : ce qui lui fut accordé par une décision du 12 novembre 1839. L'évêque de Gand reçut la même faveur le 27 mars 1841. En France, ce fut l'évêque du Mans qui s'adressa le premier au Saint Siège pour demander conseil. On lui répondit comme aux évêques de Belgique, dans le cours de l'année 1841. De nouvelles explications ayant été sollicitées plus tard, le pape Pie IX jugea opportum de publier la bulle *Amantissimi Redemptoris*, le 3 mai 1858.

(1) S. C. du C. 28 mars 1801.

Article II. — *Jours où la Messe* pro populo *est obligatoire.*

La question peut être étudiée au point de vue du droit divin ou au point de vue du droit positif.

I Au point de vue du droit divin, il n'y a rien de déterminé d'une manière précise ; il faut donc baser les conclusions sur la nature du précepte. Or, nous sommes en présence d'un précepte affirmatif, dont la nature propre est de s'imposer *per modum officii.* Mais tout office réclame la répétition des actes : il suit de là que pour remplir l'office qui lui incombe, le pasteur devra appliquer au moins plusieurs fois par an la messe *pro populo.* Combien de fois par an ? Le P. Tarquin, étudiant ce cas, applique ici la règle tracée par les théologiens sur le nombre de fois qu'un prêtre doit célébrer la messe dans une année, en vertu du droit divin. La doctrine généralement admise est que le prêtre qui ne célèbre pas au moins trois ou quatre fois la messe par an, se rend coupable de péché mortel. Il en conclut que, en vertu du droit divin, ceux qui sont tenus à la messe *pro populo*, doivent l'appliquer au moins trois ou quatre fois par an.

II Au point de vue du droit ecclésiastique, rien de plus précis aujourd'hui : les constitutions *Cum semper oblatas* de Benoît XIV, *Amantissimi Redemptoris* de Pie IX, *In suprema* de Léon XIII ont déterminé d'une manière positive la discipline ecclésiastique sur ce point, la première en décidant que les curés étaient tenus à la messe *pro populo* les dimanches et les jours de fête de précepte ; la seconde en déclarant que les indults qui supprimaient certaines fêtes de précepte, ne supprimaient par l'obligation de la messe

pro populo ; la troisième enfin en fixant l'obligation des évêques aux mêmes jours que celle des curés. La règle est donc uniforme pour tous les pasteurs des âmes.

Or quelles sont les fêtes de précepte dont parlent ces diverses constitutions ? Ce sont les fêtes indiquées dans la constitution d'Urbain VIII, *Universa per orbem*. En voici la liste : Circoncision, Epiphanie, Purification de la Sainte Vierge, Lundi et Mardi de Pâques, Lundi et Mardi de la Pentecôte, saint Philippe et saint Jacques, Invention de la sainte Croix, Ascension, Fête-Dieu, saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, saint Jacques, sainte Anne, saint Laurent, Assomption de la sainte Vierge, saint Mathieu, saint Michel, saint Simon et saint Jude, la Toussaint, saint André, Immaculée-Conception, saint Thomas, Noël, saint Etienne, saint Jean l'évangéliste, les saints Innocents, saint Sylvestre.

Il faut y ajouter le patron principal de chaque province et le patron principal de chaque lieu, dont la fête est de précepte, suivant cette constitution d'Urbain VIII, supposé que l'élection de ces patrons ait eu lieu conformément aux règles canoniques. Voici le passage de cette constitution concernant les patrons :

« Atque unius ex principalioribus patronis in quocumque regno sive provincia ; et alterius pariter principalioris in quocumque civitate, oppido vel pago, ubi hos patronos haberi et venerari contigerit. »

Il ressort de ce texte 1° qu'il peut y avoir obligation pour deux fêtes de patrons, l'un patron du royaume ou de la province, l'autre de la cité, du bourg ou du village ; 2° que cette obligation n'existe pas, s'il n'y a pas de patron régulièrement reconnu et honoré.

Deux questions pratiques sont à résoudre ici : 1° La messe pro populo est-elle obligatoire au jour de la fête du titulaire de l'église ? 2° l'est-elle au jour de la fête du patron du diocèse ?

1° La messe *pro populo* n'est pas obligatoire au jour de la fête du titulaire de l'Eglise : le saint Siège n'en a jamais fait une loi. Cependant il peut arriver que le titulaire d'église soit le même que le patron de lieu, auquel cas la messe est obligatoire, non pas à cause du titulaire, mais à raison du patron de lieu. C'est ce qui arrive généralement en France, ou le patron de lieu est en même temps, dans bien des cas, titulaire de l'église.

2° La messe pro populo n'est pas non plus obligatoire au jour de la fête du patron du diocèse, parce que ce patron ne peut pas être regardé comme patron de lieu. En effet : *a*) Le diocèse n'est ni royaume, ni province, ni cité, ni bourg, ni village : il ne rentre donc pas dans les termes de la constitution qui fait loi sur la matière. *b*) Il est au moins douteux que, dans les diocèses de France, le patron de la cathédrale soit patron de lieu du diocèse. Les diocèses actuels n'existent que depuis le concordat et par exécution du concordat. Ils ne peuvent avoir reçu de patrons qu'à leur rétablissement ou depuis. Or, à leur rétablissement, il ne leur a point été donné de patron : il a été seulement donné un titulaire à l'église cathédrale ou métropolitaine, ainsi qu'on le voit dans le texte des actes de Pie VII et du cardinal Caprara. Il n'y a pas eu depuis, que nous sachions du moins, aucun patron de diocèse régulièrement établi d'aprés les formes du droit. *c*) La Sacrée Congrégation des Rites a rendu plusieurs décrets desquels on doit conclure que l'obligation de

la messe *pro populo* n'existe pas aux fêtes des patrons des cathédrales.

Pour l'intelligence de cette conclusion il faut rappeler que l'obligation d'offrir la messe *pro populo* était corrélative à l'obligation de chômer. Il est vrai qu'on ne pourrait pas appliquer ce principe aux fêtes telles qu'elles se célèbrent maintenant, depuis que l'obligation du chômage a été détruite aux fêtes supprimées, celle de la messe *pro populo* ayant été maintenue. Mais toutefois, c'était la règle du droit précise, appliquée et limitée ou étendue par Urbain VIII et Clément XI, dont les constitutions sont visées par Pie IX, dans son encyclique au sujet de la messe *pro populo*.

Or, la Sacrée Congrégation des Rites a décidé que les paroisses qui ont un patron de lieu propre, ne sont pas tenues de fêter le patron de la cathédrale ou du diocèse, et que les paroisses qui n'ont pas de patron propre, sont tenues à la vérité de célébrer *liturgiquement* la fête du patron de la cathédrale, mais non de la célébrer et de la chômer comme de précepte (1).

Que penser de la coutume d'après laquelle s'applique *pro populo* la messe du patron de la cathédrale ou du diocèse?

1° Si le principe que nous avons posé est vrai, comme nous le pensons, il est évident, d'après les décrets cités plus haut, que cette coutume, fût-elle incontestable et revêtue de toutes les conditions nécessaires, ne saurait suffire à soutenir l'obligation. Dans le décret de 1828, la supplique mentionnait, quant au fait, la coutume existante; la Sacrée Congrégation, consultée au sujet de l'obligation, répond négativement.

(1) S. R. C. 26 mars 1757, Gard n. 4118; 1 octobre 1828, Gard, n. 4493; 12 nov. 1831, Gard. n. 4520; 11 mars 1837; Gard. n. 4650.

Dans le décret de 1831, la supplique mentionne la coutume comme raison de droit, la réponse en ce qui regarde le précepte est négative.

Donc, ni en fait, ni en droit, la coutume n'est suffisante à fonder l'obligation de la fête, par conséquent, l'obligation d'appliquer la messe *pro populo*.

2° La coutume existe-t-elle réellement? Non, et cela parce qu'elle n'a pu s'établir.

D'abord, une coutume de ce genre ne saurait remonter au-delà du Concordat, par cette raison que les diocèses actuels n'existant pas avant cette date, il est impossible qu'ils aient eu auparavant des patrons.

Mais depuis le Concordat, il était impossible qu'un patron de diocèse fut créé par voie de coutume: l'élection et la corfirmation des patrons sont soumises à des formalités nécessaires à la validité. Et nulle coutume ne peut prévaloir contre le décret d'Urbain VII qui fait loi sur cette matière (1).

Nous ferons plusieurs remarques :

1° Il peut arriver que par une seule messe on satisfasse à deux obligations de la messe *pro populo*. c'est quand une fête obligeant à cette messe tombe le dimanche.

2° Ordinairement la messe *pro populo* n'est pas transférée, quand même l'office et la messe seraient transférés : il n'y a qu'une exception, c'est quand, avec l'office et la messe, la solennité elle-même est transférée. Par conséquent, en France, bien que la solennité de l'Épiphanie, de la Fête-Dieu, de la fête des apôtres saint Pierre et saint Paul, et du patron de lieu soit transférée au dimanche, la messe *pro populo* reste fixée au jour d'incidence, parce que l'office et

(1) S. R. C. 23 mars 1630. Cf. Ami du Clergé IV, 584.

la messe ne sont pas transférés. De même, quand l'Annonciation ou une autre fête de ce genre tombe un dimanche qui oblige à transférer la messe et l'office à un autre jour, la messe *pro populo* n'est pas transférée en même temps, mais, par une seule messe, le curé satisfait aux deux obligations. Cette doctrine est exposée dans la bulle *Amantissimi* : « Quod vero attinet ad festos translatos dies id unum excipimus, ut scilicet quando una cum solemnitate divinum officium translatum fuerit in dominicum, una tantum missa pro populo sit a parochis applicanda, quandoquidem missæ quæ præcipua divini officii pars est, una simul cum ipso officio translata existimari deberet. »

Une disposition du calendrier de Trèves pour l'année 1871 s'était écartée de cette règle. Les curés ayant réclamé, l'évêque consulta la Sacrée Congrégation du Concile, qui leur donna gain de cause, et décida que, dans le cas, ils ne devaient pas appliquer la messe pour le peuple le jour où la fête était transférée.

Il y a cependant une exception pour les cas où l'Annonciation de la sainte Vierge tombe le Vendredi ou le Samedi de la semaine sainte ; l'obligation de la messe est transférée avec l'office (1).

3° En règle générale la messe *pro populo* doit être célébrée le jour où elle est obligatoire, et il n'est pas permis de la renvoyer à un autre jour.

Il y a cependant plusieurs exceptions.

1° *Exception :* Elle est indiquée par Benoît XIV, dans la Constitution *Cum semper oblatas* : « Quia vero propria non nunquam experientia satis agnovimus aliquos ex parochis adeo pauperes, ut ferme ex eleemosynis, quas a fidelibus pro missarum celebra-

(1) S. C. C. 11 mars 1690.

tione accipiunt, vivere cogantur, eos vero qui, ecclesia parochiali vacante, ad animarum curam exercendam sub vicarii seu œconomi nomine deputantur, aliquibus in locis adeo illiberaliter tractari, ut exigui redditus ipsis constituti, et pauca incerta emolumenta eisdem obvenientia ægre ad eorum vitæ necessaria sufficiant, quod iis quoque non raro evenire solet, qui in aliquibus ecclesiis, habituali cura apud alios manente, actuali tantum exercitio sunt addicti ; proindeque cum istis severe nimis agi videretur, si diebus festis, quibus potissimum hujusmodi occasio se offert, eisdem vetitum esset eleemosynam pro applicatione missæ recipere. Idcirco Nos, tam istorum quam illorum inopiam summope miserantes, eisdemque quantum Nobis integrum est consulere volentes ; quamvis ut supra dictum est, omnes et singuli prædicti teneantur diebus festis missam pro populo celebrare et applicare, attamen quod pertinet ad prædictos parochos egentes, unicuique vestrum facultatem concedimus, cum iis, quos revera tales esse noveritis, opportune dispensandi, ad hoc ut, etiam diebus festis hujusmodi eleemosynam ab aliquo pio offerente recipere, et pro ipso sacrificium applicare, quatenus id ab eo requiratur, libere et licite possint et valeant; dummodo ad necessariam populi commoditatem in ipsa ecclesia parochiali celebrent, ea tamen adjecta conditione, ut tot missas infra hebdomadam pro populo applicent, quot in diebus festis infra eamdem hebdomadam occurrentibus, juxta peculiarem intentionem alterius pii benefactoris obtulerunt. »

D'après ces paroles de Benoît XIV, il faut cinq conditions pour que la translation de la messe *pro populo* soit permise : la pauvreté du célébrant, la dispense de l'Évêque, la demande présentée par un fidèle, l'obligation de célébrer dans l'Église paroissiale

et enfin celle d'acquitter dans la semaine autant de messes *pro populo* qu'il y en a eu d'omises.

2° *Exception.* D'après une déclaration de la Sacrée Congrégation du concile donnée en 1858, le curé qui n'a pas de prêtre à sa disposition, peut, *un jour de fête supprimée*, où la messe *pro populo* est obligatoire, renvoyer cette messe au lendemain ou au premier jour libre, si ce jour-là il se présente des funérailles ou un mariage à célébrer (1).

Cette décision de la S. Congrégation du concile que les journaux ont donnée sous la date du 14 décembre 1859, ne se trouve pas dans le recueil des décisions de cette S. Congrégation. On a dit qu'elle avait été donnée pour les diocèses de Gap et de Périgueux. Nous avons demandé aux secrétariats de ces deux diocèses quelques renseignements à ce sujet. Monsieur le secrétaire de l'évêché de Périgueux, avec un rare empressement, pour lequel nous lui témoignons ici toute notre gratitude, nous a fait parvenir une lettre adressée par Mgr l'évêque de Périgueux, à ses prêtres, où se trouvent relatées les principales décisions des congrégations romaines sur le sujet qui nous occupe. Il y est question du renvoi permis de la messe de paroisse aux fêtes non chômées, quand il y a ce jour-là une messe de mariage ou de sépulture ; mais le vénérable prélat cite, non pas la décision du 14 décembre 1859, mais une décision de la S. Congrégation des Rites du 13 janvier 1858, pour Nancy.

Nous nous sommes adressé alors à Monsieur le secrétaire général de l'évêché de Nancy, qui nous a fait parvenir la lettre suivante que nous donnons dans sa teneur, en adressant nos remerciements à son auteur :

« Je n'ai pu retrouver le texte de la décision donnée par la S. Congrégation du *Concile* (et non des Rites) en date du 13 janvier 1858. Voici le Nota qui a été imprimé à la suite du mandement de Carême de 1858 et qui est relatif à cette décision :

Nota. — MM. les Curés, qui seront forcément empêchés, par une messe d'enterrement ou de mariage, d'appliquer à leurs paroissiens la messe de l'un des 4 jours réservés parmi les fêtes autrefois obligatoires, devront accomplir ce dernier le lendemain ou le jour suivant le plus prochain (Décis. de la S. Congr. du Concile (13 Janvier 1858.)

16 Janvier 1884.

P. Fruminet.
C. S. J.

Cette décision semble être en opposition avec celle du 26 janvier 1771 ainsi conçue : I An parochi diebus dominicis aliisque festis diebus præsente cadavere teneantur celebrare missam pro defuncto, et ad aliam diem possint transferre missam pro populo applicandam in casu. Et quatenus negative :

II. An saltem applicationi missæ pro populo supplere possint per alium sacerdotem in casu ?

La réponse fut : *Negative ad utramque partem.*

Mais la réponse de 1858 prime celle de 1771, comme étant postérieure. De plus on peut sans beaucoup de difficulté les concilier. La réponse de 1771 suppose le cas où le curé a un prêtre à sa disposition : alors il doit faire acquitter la messe d'enterrement ou de mariage par ce prêtre et se réserver pour lui-même la messe *pro populo*. Celle de 1859, au contraire suppose le curé seul dans sa paroisse, dans l'impossibilité de se faire remplacer. En outre, dans la première il était question des dimanches et des fêtes, tandis que dans la seconde on parlait uniquement des fêtes supprimées, dans lesquelles l'assistance à la messe n'était plus obligatoire.

Nous avons dit : *un jour de fête supprimée*, parce que la faculté dont nous parlons n'est pas accordée pour un dimanche ou un jour de fête obligatoire, témoin la décision suivante :

« VII. An iis in locis, ubi una tantum eelebratur missa diebus dominicis et festivis per annum (non tamen solemnioribus) dum aliquis mane sepelitur, et missa dicitur ante sepulturam, corpore præsente, debeat hæc missa dici de Requiem, ut in die obitus, vel potius tanquam missa conventualis, cui populus assistit, debeat cantari de die et missa de Requiem transferri ad primam dienm non impeditanm !

Resp. Ad VII. Negative ad I partem, affirmative ad secundam (1). »

Nota. Le texte de la décision de la S. Congrégation du Concile du 13 janvier 1858 est ainsi conçu : Juxta alias resoluta, differri posse applicationem missæ pro populo ad diem sequentem, toties quoties die festo occurrat applicatio vel pro funere alicujus defuncti, vel pro sponsis, nec adsit alius sacerdos cui commode committi possit applicatio missæ pro populo. »

On a contesté la valeur de cette décision parce qu'elle est antérieure à la Constitution *Amantissimi Redemptoris* et qu'elle a dû être abrogée par elle. Sans discuter cette raison, nous pouvons citer un autre acte du Saint-Siège, postérieur à la Constitution *Amantissimi Redemptoris*, dont le texte nous a été adressé par un prêtre du diocèse de Chelm (Pologne).

A. Tachy.

(1) S. R. C. *Santanderien*, 26 janv. 1793, ad VII, n. 4448.

PHUL & TÉGLATHPHALASAR

D'APRÈS DEUX INSCRIPTIONS BABYLONIENNES RÉCEMMENT DÉCOUVERTES.

Il est des problèmes sur lesquels s'est portée une discussion à la fois si vive, si magistrale et si profonde qu'il faut, pour se permettre d'y revenir, être sûr d'apporter à la solution des lumières nouvelles, une conclusion inaperçue, un document oublié au cours des débats. La question du Phul biblique est du nombre de ces problèmes.

Ceux qui ignorent, pour parler comme un ancien et médisant érudit, « s'il y a un Vieux Testament, n'ayant jamais ouï parler que du Nouvel, » ceux-là ne se doutent guère combien ce Phul, roi d'Assur, a soulevé de doutes, accumulé d'hypothèses, et jeté dans la perplexité les exégètes modernes.

Les autres savent que la Bible nous parle d'un monarque assyrien de ce nom, lequel aurait porté ses armes jusque dans le royaume d'Israël :

> « Phul, roi d'Assur, vint dans le pays ; et Manahem lui donna mille talents d'argent pour qu'il lui prêtât main-forte et affermît son pouvoir. Et Manahem imposa une somme à tous les riches en Israël, cinquante sicles d'argent par tête ; et le roi d'Assur s'en retourna. » *IV Rois*, xv, 19-20.
>
> « Et le Dieu d'Israël excita l'esprit de Phul roi

d'Assur, l'esprit de Téglathphalasar (1) roi d'Assur; et il déporta Ruben, Gad, et la demi-tribu de Manassé » *I. Par.*, v, 26.

Or Phul ne se trouve pas sur la liste des rois d'Assyrie. Les annales de Ninive nous entretiennent longuement de Téglathphalasar, de Sargon, de Sennachérib, etc. ; elles mentionnent les rois d'Israël Achab, Manahem, Phacée, Osée; elles nous livrent, année par année, les noms des souverains et des *limu* ou consuls; mais Phul leur est inconnu. Bien plus, tous les hauts faits que la Bible lui attribue, les scribes ninivites en font honneur à Téglathphalasar.

Naturellement les explications n'ont pas manqué. Les uns ont confondu Phul et Téglath; les autres en ont fait deux personnages distincts.

Parmi ces derniers, le savant assyriologue G. Smith prétendit reconnaître dans le roi Voul-Nirari des inscriptions cunéiformes, le Poul du texte hébreu. Son rapprochement péchait par la base : *Voul* était une fausse lecture qui dut être remplacée par *Ramman;* dès lors, plus de ressemblance possible entre Poul et Ramman-Nirari.

D'après l'allemand Rosch, c'est à un contre-sens que la Bible devrait son *Poul melek Asshour*, Phul roi d'Assur. Un *limu* ou éponyme de l'an 769 s'appelait en assyrien *Bil-malik* ; l'écrivain sacré aura tiré Poul du premier élément de ce nom, *Bil;* et dans l'autre, *malik*, il aura cru saisir l'hébreu *melek*, roi. —

(1) La Vulgate traduit ici par la conjonction *et*, le *vav* qui sépare en hébreu ces deux membres de phrase. Le *vav* hébraïque en effet peut souvent se rendre de la sorte ; mais il exprime tout aussi fréquemment les nuances les plus diverses : car, puisque, parce que, au contraire, ensuite, c'est-à-dire, soit, ou bien, etc.

La transformation proposée est inadmissible ; elle est absolument contraire aux relations phonétiques des deux idiomes. D'ailleurs rien ne laisse supposer que le *limu* Bel-malik devint jamais général de l'armée assyrienne ; plus suspectes encore sont ses relations avec Manahem d'Israël, lequel n'apparaît dans les inscriptions cunéiformes que trente ans plus tard.

Ajoutons qu'il serait injuste d'imputer aux annalistes juifs une méprise aussi grossière, surtout en présence des nombreux témoignages rendus par la science contemporaine à leur parfaite exactitude.

G. Rawlinson incline à voir dans Phul un usurpateur se maintenant à côté de Téglathphalasar, le souverain légitime. Oppert enfin voudrait en faire un prince de Babylone, Bélésis, lequel se serait emparé de Ninive. — Des événements aussi considérables n'auraient pas manqué de laisser trace dans les annales assyriennes. Or ces annales opposent à toutes ces hypothèses leur plus profond silence.

*
* *

La thèse qui fait de Téglath et de Phul deux personnages distincts paraît donc difficile à soutenir. Mais est-il possible d'établir directement la thèse contraire ?

Nous passerons sous silence les arguments apportés par E. Schrader, par M. l'abbé Vigouroux et par Henry Rawlinson (1). Ils nous paraissent décisifs ; mais notre dessein n'est pas de répéter ce que les autres ont dit de bon, nous espérons seulement jeter sur leur solution une lumière nouvelle.

Un conservateur du Musée Britannique, M. Pinches,

(1) E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, II Kön. 15. — Vigouroux, *La Bible et les Découvertes modernes*, 5e éd., t. IV, p. 102. — H. Rawlinson, *Athenæum*, 22 aug. 1863.

a rencontré, dans la véritable bibliothèque de textes cunéiformes que ce Musée possède, deux tablettes présentant le plus haut intérêt : l'une contient la liste des rois de Babylone, depuis le vingtième siècle avant Jésus-Christ jusqu'au sixième ; l'autre, une chronique babylonienne s'étendant de l'ère de Nabonassar jusqu'au règne de Saosdouchios (747-667).

De la liste royale nous ne reproduirons qu'un fragment emprunté à la dernière colonne, la seule qui nous intéresse. Nous mettrons en regard le canon de Ptolémée ; si l'on veut bien se rappeler que l'astronome alexandrin a systématiquement omis les règnes de moins d'un an, on sera frappé du merveilleux accord de nos deux textes.

Nous traduirons en chiffres romains les nombres babyloniens exprimant la durée des règnes ; les chiffres arabes représenteront ceux du texte grec.

...	*Nabou-natsir*	Ναβονασσάρου	14
II ans	*Nabou-nadin-zira*	Ναδίου	2
I mois XII jours	*Nabu-shoum-oukin*		
III ans	*Oukin-zira*	Κινζίρου	5
II ans	*Pou-lou*	καὶ Πώρου	
V ans	*Ou-lu-la-à*	Ἰλουλαίου	5
XII ans	*Marduk-abal-iddin*	Μαρδοκεμπάδου	12
V ans	*Shar-oukin*	Ἀρκεάνου	5

La seconde tablette n'est pas moins précieuse. C'est une chronique très sommaire, plutôt même une sorte de tableau synoptique ; cependant, malgré ses lacunes, elle confirme et complète les données de la liste royale. Au règne de Nabou-natsir elle assigne une durée de quatorze ans : ce nombre, effacé sur notre liste, est en parfait accord avec le canon de Ptolémée.

Extrayons de ce document tout ce qui a rapport à notre sujet.

Nabou-natsir (Nabonassar).
Révolte à Borsippa et à Babylone.
14e année : mort de Nabou-natsir dans son palais.
(*Nabou*)-*nadin-zira*.
2e année : révolte ; il est tué et remplacé par
Nabou-shoum-oukin, qui est remplacé après un règne d'un mois et douze jours par
Oukin-Zira.
3e année : Téglathphalasar arrive, s'empare du pays de Bit-Amoukan et de la personne d'Oukin-zir.
Toukoulti-apal-e shara (Téglaphalasar).
Il meurt après 2 ans de règne au mois de Tebeth.
Shoulman-asharid (Salmanasar).
Il meurt après 5 ans de règne au mois de Tebeth.
Mardouk-abal-iddin (Mérodachbaladan).

On le voit, les deux textes s'accordent parfaitement jusqu'au règne d'*Oukin-zir*. A cet endroit se produit une notable divergence : les deux monarques suivants portent dans la liste royale les noms de *Poulou* et d'*Oulould*, tandis que la chronique les appelle *Toukoulti-apal-e-shara* et *Shoulman-asharid*. Toutefois, sur la durée de leurs règnes, nous retrouvons l'accord le plus absolu, deux ans pour le premier, et cinq pour le second. Cet accord se continue sous Mardouk-abal-iddin, et de là jusqu'à la fin des deux tablettes.

C'est précisément la divergence signalée qui doit donner une solution au problème du Poul hébraïque.

*
* *

En étudiant les inscriptions des derniers rois d'Assyrie, on remarque que ces souverains portent généralement deux noms : l'un est employé de préférence à Ninive : l'autre, semble-t-il, est plutôt en usage à

Babylone, où les rois assyriens ont détrôné et remplacé la dynastie nationale.

Ainsi le dernier des Salmanasar, *Salman-asharid*, portait à Babylone le nom d'*Ouloulâ*, celui-là même que mentionne notre liste royale. *Assur-ban-apal* se faisait aussi appeler *Sin-inaddin-(apal)* ; et l'on sait que plusieurs savants ont pensé découvrir dans la première partie de ce nom l'origine du Κινηλάδανος de Ptolémée.

Or Téglathphalasar se trouve exactement dans la même situation que Salmanasar. Roi d'Assyrie comme lui et avant lui, il devient maître de la Babylonie par un heureux coup de main que rappelle brièvement notre chronique : « Dans la troisième année d'*Oukin-zira* arrive *Toukoulti-apal-e-shara* : il s'empare du pays de Bît-Amoukan et de la personne d'*Oukin-zira* ; » et la suite de la chronique nous montre qu'il s'empare également de son trône. Mais c'est précisément alors qu'apparaît Phul, sous la forme babylonienne *Poulou* dans notre liste royale, et sous la forme éranisée Πῶρος dans le canon de Ptolémée.

Si donc on ne veut pas mettre en désaccord les monuments chaldéens eux-mêmes, il faut bien reconnaître que ce *Poulou* n'est pas distinct de *Téglathphalasar*. Lui aussi aura porté deux noms, comme son successeur *Ouloulâ-Salmanasar*. On ne fait pas difficulté de l'admettre dans le second cas : il faut bien l'accorder aussi dans le premier.

De la sorte, tout s'explique aisément, et cette divergence apparente que nous avons constatée entre nos deux listes, et le parfait accord pour la durée des règnes, et les données de la Bible, attribuant à Phul tout ce que les inscriptions assyriennes revendiquent pour Téglathphalasar.

P. Hermann.

LITURGIE

—

DES MESSES VOTIVES

2e article

§ 4. *Des jours où l'on peut célébrer des Messes votives.*

Il faut distinguer ici, d'abord, entre les Messes privées et les Messes solennelles pour une cause grave et publique, et distinguer encore celles-ci dans le sens indiqué au § 1er. Tout ce que l'on aurait à dire sur les Messes votives privées a été dit 1re série, t. III, p. 269 et 270. On ne voit non plus rien à ajouter à ce qui est dit 1re série, t. VI, p. 359 et suiv. et t. XXXI, p. 532 et suiv. au sujet de la Messe solennelle d'une fête dont la solennité est transférée à un dimanche.

Les autres Messes votives solennelles ne sont pas toutes privilégiées au même degré, et on doit s'en tenir aux règles suivantes.

Première règle. Le jour de l'incidence de la fête du Titulaire d'une église ou d'une fête qui donne lieu à un grand concours de peuple, si cette fête ne peut se célébrer à son jour, on peut, dans cette église, célébrer une Messe votive solennelle de cette fête, tous les jours, excepté le premier dimanche de l'avent, le mercredi des cendres, le premier dimanche du carême, le dimanche des rameaux, tous les jours de la semaine sainte, et aux fêtes doubles de première classe.

Cette règle repose d'abord sur la rubrique du Missel, qui n'excepte pas même toutes les fêtes du rit double de première classe (part. I, tit. VI. « In ecclesiis ubi

« Titulus est ecclesiæ vel concursus populi ad cele-
« brandum festum quod transferri debet, possunt can-
« tari duæ Missæ, una de die, alia de festo : excepta
« dominica prima adventus, feria quarta cinerum, domi-
« nica prima quadragesimæ, dominica palmarum cum
« tota hebdomada majori, dominica Resurrectionis et
« dominica Pentecostes cum duobus sequentibus diebus,
« die Nativitatis Domini, Epiphaniæ, Ascensionis, et
« festo Corporis Christi. »

Cette rubrique est complétée par les décrets suivants.

1er Décret. « In universa diœcesi Lucana, dominica
« quinta post Pentecosten fit officium sacri Cordis
« B. M. V., quod in ecclesia clericorum Regularium
« Matris Dei celebratur magno populi concursu, sub
« ritu duplici majore, ut in calendario diœcesis. At in
« dominica præcitata quandoque cadit solemnitas
« SS. Apostolorum Petri et Pauli, quandoque S. Paulini
« Patroni principalis, utraque festa primæ classis cum
« octava : propterea prædictum officium sacri Cordis
« pro iisdem etiam clericis regularibus transferendum.
« Utroque casu unica Missa solemnis canitur de sacra-
« tissimo B. V. Corde, quod asseritur posse ex rubricis
« Missalis de translatione festorum titulo VI, quamvis
« plurimi contradicant. Proposito dubio S. R. C. a
« Clericis Regularibus Congr. Matris Dei Lucæ degen-
« tibus, quæritur quid sentiat ? Et EE. ac RR. PP. sacris
« tuendis ritibus præpositi, in ordinario cœtu ad Vati-
« canum hodierna die coadunati, ad relationem proprii
« secretarii rescribendum censuerunt : Abusum esse
« eliminandum (Décret du 12 mars 1836, n. 4765.)

2e Décret. *Question.* « Cum ex aliis decretis non
« liceat in festis SS. Petri et Pauli et SS. Patronorum
« locorum, quamvis in rubrica Missalis de translatione
« non comprehensis, decantare Missam de sancto
« cujus officium transferendum est, quæritur an hæc
« regula extendenda sit ad festa Assumptionis B. M. V.,
« omnium Sanctorum, Titularis, S. Joannis Baptistæ et
« Dedicationis propriæ ecclesiæ ...? » *Réponse.* « Affir-
« mative. » (Décret du 16 avril 1853. n. 5183, q. 29.)

Nota 1°. On trouve l'application de cette règle dans

le décret du 10 mars 1714 cité t. XXXIV, p. 534 et dans cet autre. « Episcopus Parmæ, pro celebrando « festo S. Hilarii protectoris principalis dictæ civitatis « cœdente in die octava Epiphaniæ, et recitando illius « officio, supplicavit pro translatione dictæ octavæ : « S. R. C. declaravit : Officium esse faciendum de « octava ; Missas vero posse recitari duas, unam de « festo, alteram de octava. » (Décret du 24 janvier 1665, n. 2311.)

Nota 2°. L'énoncé de la règle porte une fête *qui ne peut être célébrée à son jour*, et cependant le texte de la rubrique et des décrets, suppose une fête qui doit être transférée. Le décret suivant, qui l'applique à une fête simple, montre que l'on entend par là une fête dont on ne fait pas l'office au jour de son incidence. « In diebus dominicis non possunt dici duæ Missæ in « festo simplici (1) in ea occurrente, sed de eo fieri « tantum commemoratio in Missa dominicæ. Ratione « tamen confluentiæ potest de eodem festo simplici (2) « cantari Missa solemnis votiva cum *Gloria* et *Credo*. »

Nota 3°. Les fêtes de l'immaculée-Conception et de saint Joseph ne sont énoncées ni dans le texte de la rubrique, ni dans les décrets. Mais ces décisions étaient antérieures à l'élévation du rit de ces deux fêtes, et il paraît hors de doute que la S. C. des rites a voulu étendre la réserve aux fêtes du rit double de première classe.

Nota 4°. Un concours de peuple qui ne serait pas extraordinaire ne pourrait pas suffire pour permettre de célébrer cette Messe. La S. C. des rites l'a positivement déclaré. *Question*. « Quid intelligitur verbis « *concursus populi ad celebrandum festum*, qua « ratione cani possit Missa solemnis de festo quod

(1) Le texte porte *de festo simplici*. C'est nécessairement une erreur ; car on ne peut supposer qu'il y ait à célébrer deux Messes de cette fête ; il s'agit de la Messe conventuelle du jour dans les églises où elle doit être célébrée.

(2) Le texte porte *in eodem festo simplici :* la Messe dont il s'agit est celle de cette fête, les deux prépositions auront été changées de place.

« transferri debet? » *Réponse.* « Intelligitur concursus « qui sit extraordinarius. » (Décret du 22 septembre 1837, n. 4814, q. 13.)

Nota 5°. On peut, ce semble, conclure de cette règle, avec Cavalieri, que, le jour de la consécration d'une église, si l'office de la Dédicace doit être transféré à cause de la solennité du jour, on peut célébrer la Messe votive de la Dédicace en dehors des jours exceptés ici. Il serait difficile de ne pas considérer cette solennité comme donnant lieu à un concours de peuple suffisant pour autoriser cette Messe. Merati excepte tous les jours auxquels on ne peut réciter un office de première classe (t. II, sect. VII, c. VII, n. 18.) « Excipi debent dies illi, in quibus non potest recitari « quodumque officium primæ classis. » Le célèbre rubriciste mettait une différence assez notable entre la Messe de la Dédicace et celle dont nous venons de parler : les fêtes de l'Assomption de la sainte Vierge, de la Nativité de saint Jean-Baptiste, des SS. Apôtres Pierre et Paul, de la Toussaint, du Titulaire et du Patron, qui ne sont pas énumérées dans la rubrique, n'étaient pas encore exceptées par la S. C. des rites, et les fêtes de l'immaculée Conception et de saint Joseph n'étaient pas du rit double de première classe. Aujourd'hui Merati est à peu près d'accord avec Cavalieri ; cependant il ne donne pas cette Messe comme pouvant être célébrée les mêmes jours, et en appliquant aujourd'hui la règle qu'il donne, cette Messe serait encore défendue les dimanches de la Passion, de l'octave de Pâques et de la sainte Trinité. Quoi qu'il en soit, il semble un peu sévère en admettant cette différence, et les raisons apportées par Cavalieri paraissent très fortes. Il s'exprime comme il suit. (Décr. I, n. 58.) « Pro Missa vero solemni a Consecratore eo « die post peractam consecrationem cantanda, etiam « præfati veniunt distinguendi dies. Alii enim sunt, in « quibus a rubricis Missalis *De Transl. fest.* n. 6 « permittitur cantari Missam de festo quod transferri « debet, ubi Titulus est ecclesiæ vel concursus populi « ad celebrandum dictum festum... Alii vero sunt in

« quibus interdicitur dicta Missa solemnis de festo, « quod transferri debet, cantanda erit a Consecratore « Missa de die Dedicationis. » Il réfute ensuite l'enseignement de Merati (*ibid.* n. 59.) « Scio Meratum de « omnibus indistincte præfatis diebus, in quibus juxta « rubricas Breviarii de nullo fieri potest festo, absolute « pronuntiare, quod in iisdem Consecrator non valet « Missam solemnem facere de die Dedicationis, sed « eamdem teneri celebrare de die, seu officio currenti. « Ast aperte fallitur, nec habet unde se in hujusmodi « assertione tueatur : si enim rubricæ Missalis illos « dies distinguunt, et in eorum aliquibus... Missam « solemnem de festo quod, ut supra, transfertur, dici « permittunt, non videtur cur in iisdem a Consecratore « cani non possit Missa solemnis de die Dedicationis. « Nonne hic quoque intervenit concursus populi ad « celebrandum festum quod transferri debet? Quod si « non est festum Tituli ecclesiæ, in cujus translationis « casu memorata rubrica Missalis Missam solemnem « de eodem permittit, est ejusdem Dedicatio, quæ « supra Titulum habet præcedentiam... Demum alle- « gata rubrica nedum permittit Missam solemnem in « præfatis diebus in ecclesiis ubi Titulus est ecclesiæ, « sed insuper per particulam disjunctivam *vel* ubi est « concursus populi ad celebrandum festum quod trans- « ferri debet... In die autem Dedicationis adesse « concursum populi ad celebrandum festum quod trans- « ferri debet, quis valet inficiari? »

Deuxième règle. Les Messes votives solennelles pour une cause grave et publique, célébrées en vertu d'une autorisation spéciale, peuvent être célébrées tous les jours, sauf les fêtes doubles de première classe, les dimanches de première classe, le mercredi des Cendres, pendant la semaine sainte, la veille de la Pentecôte et la veille de Noël.

Nous avons déjà formulé cette règle 1re série, t. III, p. 269, et nous avons cité le décret sur lequel elle est appuyée. Mais, par suite d'une erreur typographique, il n'a pas été rapporté en entier. Nous en donnons donc ici le texte complet. *Question.* « An Missæ votivæ

« solemnes pro re gravi, vel pro publica Ecclesiæ « causa cantari possint in dominicis primæ vel secundæ « classis, necnon in feriis, vigiliis et aliis diebus privi- « legiatis officia primæ et secundæ classis excluden- « tibus ? » *Réponse.* « Negative in duplicibus primæ « classis, dominicis primæ classis, feriis cinerum et « majoris hebdomadæ, vigiliis Pentecostes et Nativi- « tatis Domini. In reliquis, affirmative (Décret du 26 mars 1779, n. 4393, q. 20.)

Nota 1°. On réserve ici des jours qui ne sont pas exceptés dans la première règle, à savoir les dimanches de la Passion, de l'octave de Pâques et de la sainte Trinité, et les veilles de la Pentecôte et de Noël. Ainsi qu'il est dit p. 443, on range néanmoins plusieurs de ces Messes au nombre des plus solennelles.

Nota 2°. D'après ce qui a été dit 1re série t. VI, p. 365, la Messe votive d'une fête patronale dont la solennité est transférée à un dimanche, qui, sous d'autres rapports, est moins privilégiée que celle-ci, peut être célébrée même un jour de fête double de première classe, si celle-ci est moins digne, et ce privilège est plus grand que celui dont jouit la Messe dont il est parlé dans la première règle. D'après le décret du 12 mars 1836 cité ci-dessus, p. 529, on ne peut pas célébrer la Messe d'une fête au jour de son incidence si ce jour était celui de la fête de saint Pierre et saint Paul, et cependant la règle donnée par la réponse du 7 décembre 1844, indiquée 1re série t. VI, p. 266, si la solennité de la fête de saint Jean-Baptiste coincidait avec la fête des saints Apôtres, on devrait célébrer la Messe solennelle du saint Précurseur. Nous n'osons cependant pas affirmer qu'il faut l'entendre ainsi.

Nota 3°. Nous avons dit, *en vertu d'une autorisation spéciale* : car ces Messes ne peuvent pas être célébrées sans l'autorisation de l'Ordinaire, comme la S. C. des rites l'a positivement exprimé : « Missam solemnem « votivam pro re gravi et gravissima posse celebrari, « de licentia tamen Ordinarii, pro illa vice tantum. » (Décret du 4 septembre 1745, n. 4175, q. 2.)

Troisième règle. Pendant les prières des quarante heures, les Messes votives chantées sont autorisées tous les jours, excepté les jours énumérés ci-dessus, deuxième règle, les fêtes doubles de seconde classe et les dimanches de seconde classe.

Cette règle est appuyée sur le texte de l'Instruction Clémentine (§§ 12 et 13.) « Nell'altare, dove sta esposto « SS. Sagramento non si celebri altra Messa, che le « solenni per l'esposizione e reposizione nei quali due « giorni.... si celebrera a dopo nona la Messa del SS. « Sagramento votive pro re gravi, eccettuate pero tutte « quelle domeniche, che sono di prima o seconda « classe, e tutti li giorni, ne quali per ragione del ca- « lendario tanto universale, quanto particolare di « quella chiesa, in cui si fà offizio parimente di prima « o seconda classe come anche eccettuata la feria « quarta delle ceneri, e le feria seconda, terza e quarta « della settimana santa, tutti li giorni dell'ottava di « Pasqua e di Pentecoste, le Vigilie del santo, « Natale e della Pentecoste, e l'ottava dell'Epifania.... « Nel giorno medio... dopo nona la Messa votiva pro « pace, o altra, che verrà commandata da nostro « Signore ; secondoche sarà espresso nella lista dell « quarant'ore la medesima eccezione dei giorni suddetti « e con la medesima regola circa l'orazione. »

Nota 1°. Ce priviiège s'applique seulement à l'exposition solennelle des quarante heures dont on a parlé 1re série t. I. p. 430, et sans un indult spécial, on ne peut l'étendre aux autres expositions, même faites en forme de quarante heures, comme celle qui se fait les jours qui précèdent le carème, ou aux exercices de l'adoration perpétuelle établie dans un grand nombre de nos diocèses de France. Mais cet indult s'accorde facilement.

Nota 2°. Comme on le voit, cette Messe votive est celle du saint Sacrement le premier et le troisième jour; le deuxième jour, on célèbre la Messe pour la paix, ou une autre qui pourrait être spécialement prescrite. L'Ordinaire peut prescrire celle qu'il juge convenable de faire célébrer, comme il résulte du décret suivant.

« Cum in Mexicanæ diœcesis ecclesiis solemnis exposi-
« tio SS. Sacramenti quadraginta horarum quatuor
« complectatur dies, dubitari assolet in qua ex duabus
« integris diebus celebrari debeat Missa votiva solemnis
« pro pace : ad quam quidem dubitationem eliminandam
« S. R. C. supplicatum est pro opportuna declaratione.
« EE. itaque ac RR. PP. sacris tuendis ritibus præpositi
« animadvertentes in Instructione Clementina quoad
« expositionem § 13 sancitum fuisse pro qualitate
« hujusmodi Missæ votivæ ibidem præscriptum fuisse
« Missam pro pace celebrandam donec aliter summus
« Pontifex constituat ; probe censuerunt in diœcesibus
« ab Ordinariis locorum constituendum quæ, et quando
« Missa votiva tali occasione celebrari debeat, ac
« proinde in ordinariis comitiis ad Vaticanum hodierna
« die habitis, audita relatione ab infrascripto secretario
« facta ad propositam quæstionem diœcesis Mexicanæ
« respondendum censuerunt : Arbitrio Episcopi quoad
« qualitatem Missæ votivæ et assignationem diei vel
« secundæ vel tertiæ. » (Décret du 22 mai 1835, n° 4744).

Nota 3°. Ces trois Messes votives ont leur raison d'être, quand on examine l'ensemble de l'Instruction Clémentine. La première est la Messe qui se célèbre pour l'exposition. On y consacre l'hostie qui doit être exposée. Nous avons vu, t. XXXI, p. 297, que toute exposition commence par une Messe solennelle. On comprend que cette Messe soit une Messe votive du saint Sacrement. On en célèbrera une autre le troisième jour avant la reposition. Quant au jour intermédaire, on permet encore une Messe votive, et la Messe pour la paix a paru la plus convenable, toutes les fois au moins qu'il n'y a pas de motifs spéciaux pour en choisir une autre, comme on le faisait autrefois à Rome, où la Messe pour la paix a remplacé la Messe *contra paganos*, ainsi que le témoigne un décret du 22 Mai 1700, n° 3564). « Si magis urgeat alia necessitas
« dit Gardellini (*ibid* n. 2), alia dicenda erit ut Pontifex
« jusserit, quæ magis congruat necessitati, ex illis
« propriis quæ in fine Missalis habentur. » Aujourd'hui,

comme nous l'avons observé plusieurs fois, les dévotions instituées par l'Eglise tendent à être remplacées par des dévotions privées, et on se détourne ainsi assez fréquemment de l'esprit de l'Église dans la manière dont on règle les saintes Fonctions, comme, par exemple, en exposant le saint sacrement avant la Messe, ou même en commençant le soir les exercices de l'adoration perpétuelle. Ces exercices, régulièrement, doivent commencer par une Messe solennelle ; mais rien ne s'opposerait à les terminer dans la soirée, comme on le fait pour l'octave du saint Sacrement, suivant ce qui est dit t. XXXI, p. 298.

Quatrième règle. Suivant le sentiment le plus probable, la Messe qui se chante dans les cathédrales au jour anniversaire de l'élection et de la consécration de l'Evêque peut être celébrée aux jours enumérés ci-dessus, troisième règle.

Cette règle semble résulter des décrets suivants.

Question. « Quomodo celebranda sunt anniversaria « consecrationis Episcopi, si occurrat in duplici « minori ? ratio est dubitandi, quia duplex minor non « est de solemnioribus memoratis in decreto S. R. C. » 4 aprilis 1705, nec de feriatis juxta Cær. Ep. l. II. c. « XXXV ? » *Réponse*. « In die consecrationis Episcopi, « occurrente officio duplici... post nonam celebrandam « Missam solemnem pro electione vel consecratione « Episcopi cum *Gloria*, *Credo*, » (Décret du 17 sept. 1785. n° 4421. q. 3).

On pourrait encore invoquer ici le décret du 12 septembre 1840 rapporté ci après à l'appui de la seconde partie de la cinquième règle.

Nota. Nous avons dit *suivant le sentiment le plus probable* : car de Herdt donne comme douteuse la faculté de célébrer cette Messe un jour de fête du rit double majeur. Nous avons ajouté, pour la même raison, que cette règle *semble résulter* des décrets cités. La rubrique du Cérémonial des Evêques est ainsi conçue (L. II. c. XXXV, N. 1 et 2) : « Singulis annis, in « diebus anniversariis electionis et consecrationis Epis- « copi, Missam solemnem... celebrari convenit : quæ

« si dies electionis seu consecrationis venerit in die « aliquo festivo, celebrabitur de festo, cum paramentis « festo convenientibus et cum commemoratione pro « Episcopo. Si vero venerit in die feriato, celebrabitur « prout in Missali, cum paramentis albis et una tantum « collecta pro Episcopo. » Que doit-on entendre par *in die festivo* et *in die feriato* ? La S. C. des rites, consultée sur cette question, a répondu qu'on devait entendre par *dies festivus* les dimanches et les fêtes doubles, tellement que cette Messe ne jouirait d'aucun privilège. *Question.* « An nomine diei festivi veniat in « Cæremoniali dominica quæcumque, et quodcumque « festum duplex minus aut majus ? *Réponse.* « Affir- « mative (Décret du 22 sept 1703, n° 3664, q. 3). Mais, dans le premier décret cité à l'appui de cette quatrième règle, cette Messe est autorisée d'une manière générale aux fêtes doubles, sans que cette permission fasse mention d'une restriction dont il est parlé dans la demande. Cette restriction est posée dans la réponse du 12 septembre 1840 : elle ne s'applique pas aux doubles majeurs ; mais seulement aux dimanches et fêtes doubles de première et de seconde classe. Rien ne prouve que les mots *secundæ classis* ne se rapportent pas au mot *dominicis* comme au mot *duplicibus*, et ne pas mettre cette Messe dans une catégorie à part est une raison d'interpréter cette phrase dans son sens le plus large. Falise l'interprète ainsi.

Cinquième règle. 1° Lorsqu'une Messe solennelle devrait être célébrée un des jours auxquels elle n'est pas permise, on dit la Messe du jour, en ajoutant aux oraisons de la Messe celles de la Messe votive, sous la même conclusion. 2° Lorsque l'anniversaire de l'élection ou de la consécration de l'Evêque arrive le jeudi ou le samedi saint, un dimanche de première classe ou un jour de fête double de première classe, on omet cette oraison.

La première partie de cette règle est appuyée sur les décrets suivants.

1er Décret. *Question.* « An festis et dominicis « primæ classis et signanter dominica SS. Trinitatis,

« liceat canere Missam votivam B. M. V. pro re gravi « cum interventu cleri, assistentia Episcopi, præsentia « Magistratus, concursu populi, vel potius in tali cir- « cumstantia addenda tantum sit oratio B. M. V. in « Missa conventuali post orationem festi sub unica « conclusione ? » *Réponse.* « Non licere præter com- « memorationem in Missa conventuali » (Décret du 12 « sept. 1767. n° 4342.)

2e Décret. « Cum in festis duplicibus primæ classis « non possit cantari Missa solemnis votiva, etiam ad « invocandum Spiritum sanctum pro felici sucessu « comitiorum generalium, vel capituli, quæritur an « tunc addi possit collecta de Spiritu sancto sub unica « conclusione ? » *Réponse.* « Affirmative » (Décret du 27 mars 1773. n° 4361. q 7.)

La seconde partie résulte de cette décision. *Question.* « Quid agendum in Missa solemni.... quando dies anni- « versaria consecrationis Episcopi cecidit in feriam quin- « tam in cæna Domini.... vel in sabbatum sanctum ? « Item an liceat... addere commemorationem pro Epis- « copo, si dies anniversaria ejus consecrationis incidat « in dominicam aliquam ex privilegiatis primæ classis, « quæ unicam tantum admittunt orationem, vel festum « primæ aut secundæ classis ? » *Réponse.* « Comme- « moratio anniversarii locum habet tantum in dominicis « et duplicibus secundæ classis sub unica conclusione ; « in reliquis omittenda » (Décret du 12 sept. 1840, n° 4911, q. 3.)

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

De Deo, *Disputationes metaphysicæ, quas excipit dissertatio de mente Sancti Anselmi in Proslogio, auctore* J. M. Piccirelli *S. J. in Uclesiensi collegio professore*, (in-8°), Paris, Lecoffre, Rue Bonaparte, 90.

Voici, nous semble-t-il, un ouvrage digne de prendre place à côté des savants traités des P. P. Liberatore, Palmieri et Mazzella : le P. Piccirelli ne sera point renié par ses éminents confrères du Collège Romain.

Sans doute, le lecteur distrait qui ouvrirait au hasard ce livre n'y verrait qu'une série d'alinéas numérotés s'échelonnant le long de 580 pages. Peut-être y remarquerait-il un ordre minutieux qui distribue les matières en *disputes, questions*, *sections*, *points*, *articles*, *paragraphes*, *thèses*, *membres et commas*. Peut-être, en parcourant la table des matières, pressentirait-il l'ordre et la clarté, l'abondance et la richesse des sujets traités ; ou bien, en lisant quelques-unes de ces lignes compactes, y trouverait-il un latin élégant jusqu'à la recherche. Tout au plus, s'il s'arrêtait aux notes nombreuses qui terminent chaque page, ou aux *étiquettes* qui servent d'enseigne à chaque alinéa, parviendrait-il à soupçonner l'érudition que l'auteur a dû mettre au service d'une pensée toujours personnelle, parfois même originale et neuve dans les limites de la plus scrupuleuse orthodoxie.

Mais ce beau travail sur *Dieu*, cette *Théodicée*, fruit de bien des veilles, ne s'adresse pas aux esprits

distraits ; le P. Piccirelli écrit pour les *initiés ;* ou pour ceux qui veulent l'être ; c'est peu de lire son ouvrage il faut l'étudier.

Il faut pour connaître la *méthode* de l'auteur, étudier par exemple la section III de la partie I (p. 96-113). La question proposée est celle-ci : « Quel degré de « certitude *réflexe* peuvent fournir les diverses preuves « de l'existence de Dieu, et jusqu'à quel point répugne-« t-il qu'il y ait des athées. ? »

Le R. Père commence par avouer que le problème est délicat ; il assure qu'il n'a trouvé nulle part une solution pleine et complète ; il rappelle à son élève (car le P. Piccirelli est avant tout professeur), les enseignements de la Logique sur la certitude subjective et objective, directe et réflexe, absolue et hypothétique ; puis, avec cette finesse d'analyse qui fait le prix de ses avant-propos, il montre comment la certitude morale peut devenir certitude physique, et celle-ci, à son tour, certitude métaphysique.

Dans un second paragraphe l'auteur définit l'athéisme : « l'ignorance ou la négation de l'existence de Dieu ; » il nomme la première, *athéisme négatif*, la seconde, *athéisme positif ;* il distingue encore la négation pratique d'avec la négation théorique, l'athéisme sceptique, d'avec l'athéisme dogmatique. De même il établit une différence nécessaire entre l'ignorance coupable et l'ignorance exempte de faute, entre l'ignorance pratique dans l'usage ordinaire de la vie et l'ignorance pratique dès qu'il s'agit d'un acte moral plus important.

Après ces préliminaires, l'auteur résout ainsi son problème : « cette proposition : *Dieu existe*, est en « elle-même certaine d'une certitude métaphysique, « par rapport à nous elle n'a qu'une certitude physique, « morale ou métaphysique, suivant que l'on prend « pour la démontrer l'argument physique, moral, « métaphysique, ou bien l'ensemble des trois preuves ;

« enfin elle acquiert au point de vue *réflexe* une certi-
« tude métaphysique mais conditionnelle. » L'auteur prouve ensuite chacune de ces assertions ; puis, dans une seconde partie, il établit que « la proposition « contradictoire : *Dieu n'exite pas*, répugnant en elle-« même métaphysiquement, et, dans l'esprit humain, « moralement, il n'est pas homme au monde qui « puisse, sans faute, nier l'existence de Dieu ou « l'ignorer, du moins pendant un laps de temps consi-« dérable, et quand il se trouve en face d'un acte « moral obligatoire. »

De ces divers principes sort comme corollaire une étude piquante et complète sur le *péché philosophique*, nous voudrions pouvoir l'analyser. Nous voudrions surtout rendre compte de la supériorité avec laquelle est traitée la question de l'unité de Dieu (p. 113. suiv.) mais par ce que nous venons de dire on voit assez la *méthode* du R. P. Piccirelli ; étudions plus en détail ses *doctrines*.

Dans son introduction (p. 10) le savant Jésuite, pour justifier le titre de son ouvrage : *Disputationes metaphysicæ*, en appelle à son amour et à son admiration pour Suarez : « On ne nous blâmera point, dit-il, de ne « lui avoir préféré que saint Thomas. » Le P. Piccirelli a cependant assez d'indépendance de jugement, assez de cet excellent *éclectisme* qui fait le penseur et le critique, pour prendre ailleurs que dans Suarez ce qu'il trouve vrai juste et bon ; c'est ainsi que dans la question du concours divin aux actes libres de l'homme sur un point de détail, il est vrai, à Suarez il préfère Molina (p. 381).

Dans cette même question. on le prévoit, le P. Piccirelli aura à contredire Gondin, Bañez et d'autres encore, même des Jésuites ; il le fera avec calme et courtoisie ; il dira : « Peut-être Gondin dit-il ici (p. 374) quelque chose de trop ; » et ailleurs : p. 419 « Il semble que Gondin ait eu tort d'écrire ceci. » Quand

il s'agit de réfuter les auteurs modernes, surtout les écrivains français, le R. Père est encore plus réservé ; d'ordinaire il ne les nomme pas ; il leur fait des questions plutôt que des apostrophes et des reproches ; il interprète leurs paroles dans le sens le plus favorable, *sensus mitior* ; (p. 368) il loue leurs intentions et reconnaît leurs mérites (p. 523), même quand ils appartiennent à l'école universitaire.

Dans la théorie du concours, théorie qui touche peut-être à toutes les autres, le point le plus délicat est de savoir quelle est la vraie doctrine de Saint Thomas d'Aquin. Le P. Piccirelli montre d'abord, après le P. Platel, que les anciens disciples du Docteur Angélique ne lisaient point dans ses écrits la théorie de la prémotion physique ; avec le P. Schneemann, il affirme que, en présence même des Papes, plusieurs Jésuites ont revendiqué en leur faveur l'autorité du Prince des Théologiens ; » il prouve que ni Molina, ni Suarez, ni Bellarmin n'ont renoncé à s'abriter sous l'égide de l'Ange de l'Ecole ; enfin, par respect pour lui, il n'admet pas comme Suarez que Saint Thomas ait changé d'opinion et se soit rétracté. « Mais, ajoute « le P. Piccirelli, pour ne point paraître faire trop « peu de cas d'une si grande autorité, discutons avec « soin un des passages les plus difficiles du Saint « Docteur. » La discussion est longue et subtile ; quand elle est terminée l'auteur pose ainsi ses conclusions : (p. 411) « Le concours de Dieu aux actes libres de ses « créatures est un concours immédiat qui influe par « mode d'action, s'identifie avec l'activité de la cause « seconde et forme avec elle un même principe s'exer- « çant sur la totalité de l'effet produit. » Dans une seconde partie, et surtout dans la réfutation des objections, le P. Piccirelli montre bien qu'on ne peut admettre, en dehors du concours immédiat et indifférent, aucune détermination ou prémotion. On voit dès lors quelles sont les doctrines de l'auteur ; il les

énonce avec franchise, il les expose avec ampleur et méthode, il les défend avec cette modestie qui double le prix du savoir.

Une dissertation complémentaire sur l'argument de Saint Anselme sert d'appendice à l'ouvrage et en forme la partie originale et tout-à-fait neuve, Le Jésuite commence par prouver que le *Proslogium* du saint Docteur est « un livre théologique, » s'adressant à des croyants, point du tout à des athées (p. 513). Il examine ensuite les divers jugements portés par Saint Thomas, par le P. Vasquez, par le Cardinal de Aguirre et par les Ontologistes sur le fameux argument (p. 517). Enfin il démontre que « cette prémisse : *Dieu « est l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand*, « est fournie à Saint Anselme par la foi, non par la « raison, et que sa conclusion, bien que rigoureuse, est « une déduction non pas philosophique, mais théolo- « gique, en sorte que Saint Anselme a parlé comme « tous les autres Pères et Docteurs. »

On le voit assez par la simple analyse des trois questions que nous avons choisies, le livre du R. P. Piccirelli est une œuvre de science et de conscience, l'expression non pas d'un parti pris, mais d'une conviction, le fruit d'un travail facile, mais long et suivi. L'enseignement oral du savant professeur ne peut que former d'excellents disciples : puisse l'enseignement écrit qu'il inaugure aujourd'hui les multiplier pour le bien et l'honneur de l'Eglise.

X.

La conscience, *par le R. P. Jouan, de la Compagnie de Jésus.* 1 vol., in-12, 284 pages. — Sarlit, rue de Tournon, 19, Paris.

Ce livre renferme quinze conférences sur la Conscience. Avant d'être réunies dans ce volume, elles

ont été prêchées à différentes reprises, et c'est sur la demande de ses auditeurs que l'auteur les a livrées à l'impression. La composition de l'ouvrage se ressent de sa première origine. Le ton général est celui de l'exposition familière où le directeur se propose de mettre à la portée de tous la morale pratique, la morale chrétienne. De là, des répétitions fréquentes pour inculquer les principes et faire retenir les maximes, des exemples multipliés pour en définir l'application journalière, et même des détails qui pourraient paraître minutieux, si l'on ne pensait à tant d'auditeurs peu familiarisés avec les idées générales. En somme, ce n'est qu'à ce prix que le théologien pouvait espérer d'être sûrement compris de tous. Quant à la forme littéraire, l'auteur déclare qu'il ne s'en préoccupe guère et, dans sa préface, il nous avertit qu'il n'a d'autre prétention que « d'exprimer dans un langage correct une exacte doctrine. » Ajoutons tout de suite, pour ne plus y revenir, que si le théologien ne s'écarte jamais de l'exacte doctrine, l'écrivain ne se condamne pas à une froide correction. En plus d'une page, le ton s'anime, le style se colore et sa démonstration est généralement conduite avec entrain. Aussi l'on peut parcourir sans effort ces quinze conférences où se trouvent condensés les principes généraux de la théologie morale.

Trois idées principales résument tout l'ouvrage : la conscience et ses développements, ses différents états, les devoirs que sa culture impose.

Il importe avant tout de préciser ce que l'on entend ici par conscience. Il ne s'agit pas de la conscience, au sens vague du mot, de la conscience morale, relevant de la notion du devoir, mais de la conscience chrétienne qui, outre les préceptes de la loi naturelle, reconnaît et accepte les obligations de la Loi divine. Ce livre ne s'adresse pas aux libres-penseurs, bien qu'ils puissent beaucoup apprendre à

le lire, mais il est destiné aux âmes croyantes et sincères, désireuses de connaître leurs devoirs pour les pratiquer et d'étudier à fond leur âme pour la corriger et la perfectionner. Les avantages de la conscience chrétienne sont touchés en passant de main de maître, et ce début nous montre aussitôt de quelle hauteur la perfection du simple fidèle domine la moralité de l'honnête homme suivant le monde et même la sagesse si vantée du philosophe. D'un côté, des règles précises, qui s'appliquent aux moindres actions et aux plus secrètes pensées, de l'autre, des notions imprescriptibles sans doute en théorie, mais qui, dans la pratique, se prêtent aux accommodements. Signalons aussi dans cette première partie la quatrième conférence, commentaire animé d'un texte de saint Thomas, où sont décrites les fonctions de la conscience.

L'auteur passe ensuite en revue les différentes physionomies de la conscience. Il insiste sur les états défectueux et, sur les remèdes à y porter. Ici, plus d'un lecteur éprouvera quelque difficulté à démêler toutes les nuances, à saisir toutes les situations d'âme. S'il était du devoir du conférencier d'épuiser son sujet, il n'est pas nécessaire que tous les lecteurs comprennent tout et s'intéressent également à tout. Il importe que chacun, en lisant ces pages, y reconnaisse son fait et y découvre le spécifique de son mal. Si la partie théorique ne suffit pas à l'éclairer, voici quelques conférences d'un caractère plus pratique et qui donnent à l'idée une forme sensible et palpable. Elles mettent sous les yeux un certain nombre de portraits peints au vif et d'après nature. Impossible de parcourir cette galerie sans arrêter ses regards sur l'une ou l'autre de ces figures, et, sans y découvrir, pour peu qu'on le connaisse, quelques traits de sa propre physionomie.

En fermant ce livre, le lecteur peut se flatter d'avoir exploré le domaine de la conscience humaine dont les

voies embarrassées, faute de lumière, forment souvent un dédale inextricable. Grâce à l'expérience de son guide, il est en possession d'une règle de conduite sage et sûre. Désormais, il sera également à l'abri des fausses alarmes que l'on éprouve au chemin de la vertu et de la sécurité mensongère qui endort au penchant des abîmes.

Ce titre sera profitable à tous, car tous doivent savoir se guider, mais il sera particulièrement utile à à ceux qui, à un titre quelconque, ont charge d'âmes. Les directeurs y reliront, dans le langage ordinaire, les enseignements de la plus saine théologie. Les personnes qui s'occupent d'éducation, au foyer ou dans les écoles, y trouveront un utile auxiliaire pour la culture des jeunes consciences qu'elles initient aux luttes de la vie morale.

P. L. T. s. j.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

Lettre du Souverain-Pontife au Cardinal Guibert, sur les devoirs des catholiques à l'égard de l'autorité religieuse.

Très cher fils, salut et bénédiction apostolique.

Votre lettre, pleine des sentiments du plus filial attachement et du dévouement le plus sincère envers Notre personne, a doucement consolé Notre cœur, contristé par une récente et grave amertume. Vous le comprenez, rien ne pourrait Nous être plus profondément douloureux que de voir troubler parmi les catholiques l'esprit de concorde et ébranler la tranquille assurance, l'abandon confiant et soumis, que des fils doivent avoir dans l'autorité du Père qui les gouverne. — Aussi, à la seule apparence des premiers signes du mal, Nous ne pouvons que grandement nous émouvoir et chercher à prévenir sans retard un tel péril. Voilà pourquoi la récente publication d'un écrit venu d'où l'on devait le moins l'attendre et que vous déplorez comme Nous, le bruit qui s'est fait autour de lui, les commentaires auxquels il a donné lieu, Nous décident à rompre le silence sur un sujet pénible, à la vérité, mais qui n'en est pas moins opportun soit pour la France, soit pour d'autres contrées.

Lorsqu'on observe certains indices, il n'est pas difficile de voir que, parmi les catholiques, il s'en trouve, peut-être à cause du malheur des temps, qui non contents du rôle de soumission qui est le leur dans l'Église, croient pouvoir en prendre un dans son gouvernement. Tout au moins s'imaginent-ils qu'il leur

est permis d'examiner et de juger selon leur manière de voir les actes de l'autorité. Ce serait là un grave désordre, s'il pouvait prévaloir dans l'Église de Dieu, où, par l'expresse volonté de son divin Fondateur, deux ordres distincts sont établis de la façon la plus nette, l'Église enseignante, et l'Église enseignée, les pasteurs et le troupeau et, parmi les pasteurs, l'un d'entre eux qui est pour tous le chef et le Pasteur suprême. Aux pasteurs seuls a été donné l'entier pouvoir d'enseigner, de juger, de diriger ; aux fidèles a été imposé le devoir de suivre ces enseignements, de se soumettre avec docilité à ces jugements, de se laisser gouverner, corriger et conduire au salut. Ainsi, il est d'absolue nécessité que les simples fidèles se soumettent d'esprit et de cœur à leurs pasteurs propres, et ceux-ci avec eux au chef et au pasteur suprême. De cette subordination, de cette obéissance, dépendent l'ordre et la vie de l'Église. Elle est la condition indispensable pour faire le bien, et pour arriver heureusement au port. Si au contraire, les simples fidèles s'attribuent l'autorité, s'ils prétendent s'ériger en juges et en docteurs ; si des inférieurs préfèrent ou tentent de faire prévaloir, dans le gouvernement de l'Église universelle, une direction différente de celle de l'autorité suprême, c'est, de leur part, renverser l'ordre, porter la confusion dans un grand nombre d'esprits et sortir du droit chemin.

Et il n'est pas nécessaire, pour manquer à un devoir aussi sacré, de faire acte d'opposition ouverte soit aux Évêques, soit au chef de l'Église ; il suffit de cette opposition qui se fait d'une manière indirecte, d'autant plus dangereuse qu'on cherche davantage à la voiler par des apparences contraires. — On manque aussi à ce devoir sacré lorsque, tout en se montrant jaloux du pouvoir et des prérogatives du Souverain Pontife, on ne respecte pas les évêques qui sont en communion avec lui, ou l'on ne tient pas le compte voulu de leur

autorité, ou l'on en interprète défavorablement les actes et les intentions avant tout jugement du Siège apostolique. C'est également une preuve de soumission peu sincère, que d'établir une opposition entre Souverain Pontife et Souverain Pontife. Ceux qui, entre deux directions différentes, repoussent celle du présent pour s'en tenir au passé, ne font pas preuve d'obéissance envers l'autorité qui a le droit et le devoir de les diriger, et ressemblent sous quelques rapports à ceux qui, après une condamnation, voudraient en appeler au futur Concile ou à un Pape mieux informé.

Ce qu'il faut tenir sur ce point, c'est donc que, dans le gouvernement général de l'Église, en dehors des devoirs essentiels du ministère apostolique imposés à tous les Pontifes, il est libre à chacun d'eux de suivre la règle de conduite que selon les temps et les autres circonstances il juge la meilleure. En cela, il est le seul juge, ayant sur ce point non seulement des lumières spéciales, mais encore la connaissance de la situation et des besoins généraux de la catholicité, d'après lesquels il convient que se règle sa sollicitude apostolique. C'est lui qui doit procurer le bien de l'Église universelle, auquel se coordonne le bien de ses diverses parties, et tous les autres qui sont soumis à cette coordination doivent seconder l'action du directeur suprême et servir à ses desseins. De même que l'Église est une, que son chef est unique, de même unique et son gouvernement, auquel tous doivent se conformer.

De l'oubli de ces principes résulte pour les catholiques, une diminution du respect, de la vénération, de la confiance envers Celui qui leur a été donné pour Chef. Les liens d'amour et d'obéissance qui doivent unir tous les fidèles à leurs pasteurs, et les fidèles ainsi que leurs pasteurs au Pasteur suprême s'en trouvent affaiblies. Et cependant, c'est de ces liens

que dépendent principalement la conservation et le salut de tous.

Lorsqu'on oublie et qu'on n'observe plus ces principes, la voie la plus large s'ouvre aux dissensions et aux discordes parmi les catholiques, et cela au très grave détriment de l'union qui est le caractère distinctif des fidèles de Jésus-Christ. Cette union devrait être toujours, mais particulièrement dans ce temps, à cause de la conspiration de tant de puissances ennemies, l'intérêt suprême et universel, en présence duquel devrait disparaître tout sentiment de complaisance personnelle ou d'avantage privé.

Un tel devoir, s'il incombe à tous sans exception, est d'une manière plus rigoureuse celui des journalistes qui, s'ils n'étaient animés de cet esprit de docilité et de soumission, si nécessaire à tout catholique, contribueraient à étendre et à aggraver de beaucoup les maux que Nous déplorons. L'obligation qu'ils ont à remplir en tout ce qui touche aux intérêts religieux et à l'action de l'Église dans la société est donc de se soumettre pleinement, d'esprit et de cœur, comme tous les autres fidèles, à leur propres évêques et au Pontife romain, d'en suivre et d'en reproduire les enseignements d'en seconder de tout cœur l'impulsion, d'en respecter et d'en faire respecter les intentions. Les écrivains qui agiraient autrement pour servir les vues et les intérêts de ceux dont Nous avons réprouvé dans cette lettre l'esprit et les tendances manqueraient à leur noble mission, et ils se flatteraient aussi vainement de servir par là les intérêts et la cause de l'Église que ceux qui chercheraient à atténuer et à diminuer la vérité catholique, ou à ne s'en faire que les soutiens trop timides.

Nous avons été conduits à vous entretenir de tels sujets, Notre très cher fils, non seulement par l'opportunité qu'ils peuvent avoir pour la France, mais encore par la connaissance que Nous avons de vos sentiments

et par la conduite que vous avez su tenir dans les moments et dans les conditions les plus difficiles.

Toujours ferme et courageux dans la défense des intérêts religieux et des droits sacrés de l'Église, vous les avez encore, dans une occasion récente, virilement soutenus et défendus publiquement par votre parole lumineuse et puissante. Mais à la fermeté vous avez su joindre toujours cette mesure sereine et tranquille, digne de la noble cause que vous défendez, et vous y avez toujours porté un esprit libre de toute passion, pleinement soumis à la direction du Siège apostolique et entièrement dévoué à Notre personne. Il nous est donc agréable de pouvoir vous donner un nouveau témoignage de Notre satisfaction et de Notre bienveillance très particulière, regrettant seulement de savoir que votre santé n'est pas telle que nous le désirerions ardemment. Nous adressons sans cesse au Ciel avec ferveur des vœux et des prières pour qu'elle redevienne entièrement bonne et vous soit longtemps conservée. Et, pour gage des divines faveurs, que Nous appelons sur vous avec abondance, Nous donnons de tout notre cœur à vous, Notre cher Fils, à votre clergé et à votre peuple tout entier, Notre bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 17 juin 1885, huitième année de notre pontificat.

LEO PP. XIII.

TABLE DES MATIÈRES

LES ÉLÉMENTS PHILOSOPHIQUES D'UNE DÉMONSTRATION DE LA RELIGION, par le R. P. Chartier. 5, 189
LA SCOLASTIQUE ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES, par le R. P. Prosper. 30, 307
LA FRANC-MAÇONNERIE ET LA CONSTITUTION APOSTOLICÆ SEDIS, par le Dr B. Dolhagaray. 81, 125
DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE, par Joseph Steiger, professeur de Philosophie. 98
L'ÉDIT DE WORMS, par A. Tachy. 113
ZOROASTRE ET MAZDÉISME 218
LES HONORAIRES DE MESSES, par A. Tachy. . 229, 407, 497
SAINT FRANÇOIS DE SALES, par M. J. Variot. 248
ÉTUDES SUR LES AGAPES, par l'abbé J. Corblet 285
LES VERSIONS LATINES DE LA MORALE A NICOMAQUE, par par M. l'abbé J.-M.-A. Vacant. 381, 461
PHUL ET TÉGLATHPHALASAR 512
LES NONCES APOSTOLIQUES 418
LE SAINT-SIÈGE ET LES ÉTUDES LITTÉRAIRES AU SEIN DU CLERGÉ 426
LES LIVRES PÉNITENTIAUX, par B. J. 431
LITURGIE, par M. l'abbé P. R. . . . 157, 267, 355, 438, 538
VARIÉTÉ : Saint Thomas d'Aquin, nouvelle vignette. . . 166
BIBLIOGRAPHIE. 158, 170, 360, 447
ACTES DU SAINT-SIÈGE 279, 374, 547

TABLE ALPHABÉTIQUE

Actes du Saint-Siège, 279, 375.

Agapes (recherches historiques sur les), 285 ss. — De l'origine et de l'antiquité des Agapes, 286 — De quelques particularités des Agapes, 291. — De la décadence et de l'abolition des Agapes, 296. — Vestiges des anciennes Agapes, 298.

Allard (M. Paul). — *Histoire des persécutions pendant les trois premiers siècles*, 185.

Allègre. — *Impedimentorum matrimonii synopsis*, 457.

Aristote. — Les versions latines de son Ethique, 381. — Emploi de l'Ethique dans les ouvrages de Vincent de Beauvais, 383 ; dans les ouvrages d'Alexandre de Halès, de Guillaume de Paris, de Guillaume d'Auxerre et des auteurs antérieurs, 389 ; dans les derniers ouvrages de S. Bonaventure, d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin, 397. — Caractères et parenté des versions de l'Ethique avant le XVe siècle, 461. — Des traductions de la Morale à Nicomaque, 469. — Conclusions, 492.

Bacuez (l'abbé). — *Le Manuel Biblique : Nouveau Testament*, 447.

Benoit (le R. P. dom). — *La cité anti-chrétienne*, 458.

Berardi. — *Praxis confessariorum*, 175.

Bonaventure (S.) — V. Aristote, Scolastique.

Bréviaire. — Nature de l'office que doit réciter un clerc qui y est tenu, 157, — Observations sur la meilleure manière d'user du privilège des offices votifs, 267. — Des offices particuliers à une église, 355. — De la nature de l'office que doit réciter un prêtre ou un clerc en voyage, 356.

Broglie (l'abbé de). — *Problèmes et conclusions de l'histoire des Religions*, 371.

Conception. — (V. Messe de *Requiem*.

Connaissance (de la) intellectuelle. 97 ss. — Y a-t-il une vérité ? Qu'est-ce que la vérité ? Pouvons-nous l'atteindre ? Comment naît-elle en nous ? *ibid.*

Courdaveaux. — *Les prétentions politiques de l'Église*. V. Zoroastre.

Debreyne (le P.) — *La Théologie morale et les Sciences médicales*, 364. — V. Théologie.

Décrets. — Réponse de la S. C. de l'Inquisition relative à la promulgation du décret *Tametsi* dans les missions d'Amérique, 279. — Réponse de la S. C. des Rites à deux questions concernant la récitation des prières prescrites après la messe basse, 280 ; — Réso-

lution de plusieurs doutes relatifs aux offices votifs, 281 ; — Réponse à plusieurs doutes proposés par Mgr de Luçon, 375. — Résolution par la S. C. des Indulgences de plusieurs doutes concernant le bénédiction papale, 282. — Réponse de la S. C. des Évêques et des Réguliers à des doutes relatifs à l'autorité des Évêques sur les religieuses soumises à la clôture, 284. — Décret de la S. C. de l'Index, 378. — V. Schneider.

Études littéraires (le Saint-Siège et les) au sein du Clergé, 426 ss. — Discours de S. S. Léon XIII aux élèves des Collèges et des Séminaires de Rome, 426. — Lettre du même au Cardinal Vicaire au sujet de l'établissement d'une haute école de littérature au Séminaire Romain, 427.

Férie. — L'office de la férie ne présente pas tous les inconvénients qu'on lui attribue, il a même des avantages, 275, 276.

Fêtes. — L'insertion d'un trop grand nombre de fêtes dans le calendrier entraîne des inconvénients, 272.

Fidèles. — Soumission due par eux à l'autorité religieuse, 547. — De quelles manières ils y manquent, 548. — Obligation des Journalistes catholiques, 550.

Franc maçonnerie (la) et la bulle *Apostolicæ Sedis*, 81 ss. 125 ss. — Explication de la partie de l'article *iisdem sectis favoem qualemcumque prastantibus*, 81 ; *eorumve occultos coryphaeos ac non denuntiantes donec non denuntiaverint*, 125. — Conduite du confesseur à l'égard des pénitents affiliés aux sectes condamnées, 144.

François (S.) de Sales directeur des intelligences, — Panégyrique prononcé à Lille par M. l'abbé Variot, 248.

Gabriel (saint). — Dans les églises dédiées à saint Gabriel, les vêpres de ce jour sont du saint Archange avec mémoire de saint Joseph, 378.

Gavouyère. — *Le mariage entre les Chrétiens*, 179.

Index. — Livres mis à l'index, 378.

Joseph. — V. Gabriel, Messe de *Requiem*.

Jouan, R. P. — *La Conscience*, 543.

Jungmann. — *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, 456.

Laplace (l'abbé L.). — *La servante de Dieu Marie de Nédoncshel*, 360.

Liberatore (le P.). — *Traité de la connaissance intellectuelle* V. Connaissance.

Liturgie. — V. Bréviaire, Décret, Messe.

Mazdéisme. — V. Zoroastre.

Messe. — Les Honoraires de Messes, 229 ss. — les Messes de fondation, *ibid.* — De la gestion des fonds, 233. — Obligations résultant d'une fondation 236. — Des commutations, réductions

et suppressions des messes de fondation, 243. — Les messes *pro populo*, 407 ss. — Existence et nature de l'obligation de la messe *pro populo* ; le précepte divin, ibid. — Le précepte ecclésiastique, 415. — Détermination de la loi prescrivant la messe *pro populo*, les Evêques, 496, les Evêques titulaires, 500, les vicaires apostoliques, 501, les vicaires capitulaires, 502, les vicaires généraux, 503-les curés et vicaires, 503, les aumôniers des hospices, 508.— Jours où la messe *pro populo* est obligatoire, 512. — Des messes votives 438. — Des différentes espèces de Messes votives, 441. — Des jours où l'on peut célébrer des messes votives, 528.

Messes chantées. — Aux Messes chantées, le chœur ne doit rien omettre, 378.

Messes de Requiem. — On ne peut pas célébrer une Messe de *Requiem* en présence du corps le jour de la fête de l'immaculée Conception, ni le jour de la fête de saint Joseph, 378. Aux Messes de *Requiem*, le chœur se lève au moment où le célébrant chante *Pax Domini*, *ibid.*

Messes votives. — Les Messes votives, sous le rapport de la solennité, se divisent en trois classes, 442 et suiv. Deux nouvelles Messes votives ont été ajoutées dans le Missel, 446. A la Messe votive d'une solennité transférée, on ne fait pas la mémoire d'un jour dans une octave ni d'une fête simple, 37.

Nonces (les) apostoliques. — Dépêche du Cardinal secretaire d'Etat de SS. au Nonce de Madrid. 478.

Octave. — Si l'on fait l'octave de la chaire de Saint Pierre ou du Saint Rosaire, on répète les leçons de la fête au deuxième et au troisième nocturne. si on fait l'office des jours dans l'Octave, on répète les leçons de la fête, 378. — Si on fait l'Octave du Patronage de saint Joseph, on peut lire, pendant l'Octave, les leçons insérées au supplément de l'octavaire, *ibid.* L'octave du saint Sacrement est préférée à celle de la Sainte Trinité, *ibid.*

Office. — Les offices des fêtes insérées au calendrier général sont obligatoires pour tous les clercs tenus au Bréviaire, 157. — Ceux qui font partie d'un propre approuvé sont également d'obligation, 158. —Les offices votifs sont obligatoires quand l'ordinaire les a prescrits, 160. — On ne peut faire aucun office de privilège sans y être autorisé par le saint Siège, 161. — Les offices votifs sont une concession faite aux personnes qui éprouvent une répugnance à réciter l'office férial, 273. — Les offices particuliers à une église doivent être récités par tous ceux qui y sont attachés. 355 — La situation canonique d'un ecclésiastique détermine l'office qu'il doit réciter quand il est en voyage, 356. V. *Fêtes.*

Pailloux (le P.). — *Monographie du temple de Salomon*, 453.

Pape. — V. *Fidèles.*

Pénitentiaux (les livres) et la discipline pénitentielle de l'Eglise 431.

Pérez de Segastilla. — Le creuset du prêtre, 370.

Philosophie. — V. Aristote, Connaissance, Religion.

Phul doit être identifié avec Téglathphalasar, 522.

Piccirelli. — *De Deo, disputationes metaphysicæ*, 539.

Prières après la Messe. — Ces prières se disent à genoux, et le Prêtre ne se lève pas pour dire l'oraison, 378.

Rambaud. — *Le Droit criminel des Romains dans les actes des martyrs*, 188.

Rédempteur. — A l'office du Saint Rédempteur, on ne fait pas mémoire de l'office votif du Saint-Sacrement, 378.

Religion. — Les éléments philosophiques d'une démonstration de la Religion, 5 ss., 189 ss. — Principes prochains des preuves de la Religion, 5. — Caractères et distinction de ces preuves, 74. — Méthode de retour à Dieu, 23. — La démonstration de la Religion ne s'obtient qu'à la lumière de la connaissance de Dieu 189 ss. — Les êtres de l'univers ne peuvent rien nous apprendre par eux-mêmes du gouvernement invisible de la Providence, 191. — L'invisible qui fait partie du gouvernement de Dieu. Son étendue, ses divisions, sa connaissance fondée sur les attributs divins, 201.— Appendice, 212.

Rota. — *Enchiridion Confessarii et judicis ecclesiastici*, 173.

Schmidt (le dr). — *Die Büssbücher und die Bussdisciplin*, 431.

Schneider (le P.) . — *Rescripta authentica sacræ Congregationis Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ, etc.*, 368.

Scolastique (la) et les traditions franciscaines, 30 ss., 307 ss. — S. Bonaventure, 30 ss. Etudes du P. Bonelli sur S. Bonaventure 31. — Vie de S. Bonaventure jusqu'au doctorat, 32. — Enseignement et discussions avec les Docteurs de l'Université, 41. — Dernières années de S. Bonaventure, 61. — Caractère de sa doctrine, 307. — S. Bonaventure docteur de la Sainte église, 333.

Théologie. — *Disputationes Physico-Theologicæ de humanæ generationis œconomiâ etc.*, V. Berardi, Messe, Rota, Scolastique. Piccirelli.

Thomas (S.) d'Aquin. — Une nouvelle vignette, 166.

Variot (l'abbé J.) *Panégyrique de Saint François de Sales*, 248.

Vêpres. — Dans les églises qui ne sont pas obligées à l'Office, on peut remplacer les Vêpres du jour par celles du Saint-Sacrement ou de la Sainte Vierge, 378.

Vigouroux (l'abbé). — *La bible et les découvertes modernes*, 92; Le manuel Biblique : Ancien Testament, 447.

Worms (l'édit de), 113 ss. — Rédaction de l'édit, *ibid.* — La lecture officielle par Charles-Quint, 117. — La proclamation dans les villes du Rhin et de la Flandre, 120.

Zoroastre, Mazdéisme et M. Courdaveaux 278 ss. Réfutation des erreurs de M. le professeur Courdaveaux, *ibid*,

---

Rousseau-Leroy, Imprimeur-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

PUBLIÉE PAR DES PROFESSEURS

DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

Ubi Petrus ibi Ecclesia.

N° 307. — Juillet 1885

SIXIÈME SÉRIE. — TOME II (LII° DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — 12 Francs

AMIENS
V° ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
BUREAUX DE LA REVUE
Rue St-Fuscien, 16

PARIS
VICTOR LECOFFRE, LIBRAIRE
Rue Bonaparte, 90

PARIS { ROGER et CHERNOVIZ, libraires
7, rue des Augustins

LONDRES { BARTHES ET LOWELL
14, Great Malberought Street

1885

LES

HONORAIRES DE MESSES[1]

SECTION III

LES MESSES *PRO POPULO*

CHAPITRE II

Article III. — *Caractères de l'obligation de la messe* pro populo.

L'obligation de la messe *pro populo* est personnelle au curé, de sorte qu'il doit la remplir par lui-même lorsqu'il célèbre, en quelque lieu qu'il se trouve. Si une cause canonique l'empêche de célébrer ce jour là, il doit faire dire la messe *pro populo* par un autre prêtre, à ses frais, dans son église ou, s'il ne peut, la renvoyer au premier jour libre. La coutume contraire ne peut prévaloir, et le Saint-Siège refuse les dispenses qui lui sont demandées à ce sujet.

1 Que cette obligation soit personnelle, c'est un point admis par tous les canonistes et confirmé par de nombreuses décisions de la S.C. du Concile.

Les canonistes appuient leur enseignement sur l'office de médiateur que remplit le curé dans sa paroisse. On lit dans un folium de la S. C. : « Parochus tanquam omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum, ut dona offerat et sacrificia pro peccatis, ut apostolus scribit ad Heb. V

(1) Voir le numéro de Juin.

Ut igitur omnes presbyteri quoad populum, ita parochus quoad gregem sibi commissum mediatoris munus inter Deum et populum sive gregem assumit. Quare, si in iis diebus in quibus de præcepto divino offerre debet sacrificium, id faceret per alios, muneri certe sacerdotali et officio mediatoris non faceret satis, cum ejus personæ hæc inhæreant. Hoc autem interest inter applicationem missæ pro populo et cetera munia pastoralia, ut in his, scilicet prædicatione et sacramentorum administratione satis sit ut populus effectum consequatur, sive illa munera per parochum, sive per alios exerceantur, in oblatione vero sacrificii nedum spectatur effectus, sed implendum quoque est mediatoris munus quod per alios adimpleri non potest. »

Les décisions de la S. C. du concile sont nombreuses. Nous n'avons que l'embarras du choix. Nous citerons:

1 Celle du 26 janvier 1771, donnée plus haut.

2 Celle du 18 juillet 1789, *in Castri Albi* : « An parochi dictarum ecclesiarum, aliarumque collegiatarum diœcesis Castri Albi teneantur per se ipsos applicare diebus festis missam pro populo, seu potius possint per beneficiatos vel alios sacerdotes prædicto oneri satisfacere in casu ? — Resp. *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.* »

3 Celle du 15 septembre 1847 : « An parochi ipsi SS. Missæ sacrificium pro populo offerre debeant si legitima causa non impediantur; an vero per alium, ex gr. sacellanum aut presbyterum advenam huic officio satisfacere possint ? — Resp. *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam, excepto casu veræ necessitatis et concurrente causa canonica.* »

II Dans un cas de véritable nécessité, avec une cause canonique, un curé peut se faire remplacer pour la messe *pro populo* par un autre prêtre. C'est ce qui

ressort de la décision précédente, ainsi que d'une autre décision de la S. C. des Rites, du 11 mars 1846. Le vicaire apostolique de Bois-le-Duc, en Hollande, avait demandé que les curés pussent se faire remplacer par des chapelains pour l'application de la messe *pro populo*. La S. C. répondit : « Posse quemlibet parochum, *accedente justa et legitima causa*, adimplementum missæ pro populo applicandæ alii sacerdoti committere.»

Que faut-il entendre ici par cause canonique ? Il est certain d'abord que l'on ne peut suivre en pratique l'opinion de Cavalieri. D'après cet auteur, les curés ne doivent pas être trop scrupuleux en cette matière, et ils peuvent se faire remplacer assez souvent par d'autres prêtres, même pour des causes légères. Les décisions que nous avons citées requièrent une cause grave et canonique. Or, parmi les causes canoniques, nous n'en trouvons que deux :

1° Quand un curé est en même temps chanoine, les jours où il est tenu à dire la messe conventuelle et la messe *pro populo*, il doit donner la préférence à la première et faire acquitter la seconde par un autre prêtre. Ainsi l'a décidé Benoît XIV. De même l'évêque qui a la cure actuelle d'une paroisse, doit célébrer par lui-même la messe pour ses diocésains et faire dire par un autre prêtre la messe pour la paroisse (1).

2° Quand un curé ne dit pas la messe pour une cause légitime, comme la maladie, les exercices de la retraite, etc. Une absence prolongée n'est pas raison suffisante, puisque le curé peut dire la messe *pro populo* n'importe en quel lieu.

Il en est de même de la croyance où sont les fidèles

(1) S. C. de la Prop., 23 mars 1883, ad VI.

que la messe paroissiale est appliquée à leur intention ; ce n'est pas une cause suffisante pour dispenser le curé, qui n'est pas tenu à chanter chaque dimanche la messe paroissiale, à se faire remplacer pour la messe *pro populo*. La S. Congrégation a même refusé, le 9 avril 1881, un indult à ce sujet.

« N. Antistes, supplici oblato libello, die 13 novembris elapsi anni, S. V. Ordini exposuit, in Ecclesiis parochialibus suæ diœcesis diebus festis a parocho, vel viceparocho vel etiam ab alio sacerdote, missam parochialem nuncupatam solemniter cum cantu celebrari et inter missarum solemnia fieri quoque SS. Evangelii explanationem. Fideles porro firmiter putantes illam semper pro ipsis applicari ad eam audiendam libenter confluunt. At pro populo applicatur nonnisi dum illam Parochus canit, qui pluribus distentus curis frequenter cogitur hujusmodi munus alteri Sacerdoti demandare. Hinc episcopus optans fideles in hac erronea persuasione diutius haud versari, ac simul advertens, quod si id pernoscerent ægre ferrent, et non amplius tam diligenter ad illam missam audiendam accederent, a S. V. Ordine quærit : 1. Utrum prædicta urgens consuetudo sit habenda tanquam causa canonica sufficiens ut parochus alii committat missam pro populo loco ipsius celebrandam. 2. Posito, quod non sit causa sufficiens, ut pro gratia nihilominus concedatur facultas. — Resp. Ad 1m *Negative*. Ad 2m Non expedire. »

III. Le curé peut satisfaire à l'obligation de la messe *pro populo* en quelque lieu qu'il se trouve. Ce point, discuté quelque temps, a été décidé par la S. Congrégation du Concile, le 14 décembre 1872, à la demande de Mgr l'évêque de Périgueux : « An parochus die festo, a sua parœcia absens satisfaciat suæ obligationi

missam celebrando pro populo in loco ubi degit, seu potius teneatur substituere alium qui missam pro populo dicat in propria ecclesia.

« Et quatenus negative ad secundam partem :

« An teneatur missam applicare pro populo in loco ubi degit, seu potius ad parochiam rediens, teneatur applicare in propria ecclesia ?

Resp. Parochum die festo a sua paræcia *legitime absentem* satisfacere suæ obligationi missam applicando pro populo suo in loco ubi degit, dummodo *ad necessariam populi commoditatem* alius sacerdos in ecclesia parochiali celebret et verbum Dei explicet. »

Nous attirons l'attention du lecteur sur ces mots *legitime absentem*, qui supposent une cause sérieuse et canonique pour que le curé puisse s'absenter de sa paroisse un jour où il doit dire la messe *pro populo.*

La clause : *dummodo ad necessariam populi commoditatem* ne trouve son application que les dimanches et les fêtes d'obligation. En ces jours-là seuls, le curé est tenu de procurer une messe dans l'église paroissiale.

IV. Le curé canoniquement empêché doit faire célébrer la messe *pro populo* à ses frais, le jour même où elle tombe, s'il peut trouver un prêtre pour le remplacer. L'intention de l'Eglise, en effet, est que toutes les fois que c'est possible, la messe *pro populo* soit célébrée le jour où elle est obligatoire. Bien que ce point n'ait pas été décidé d'une manière précise par les Congrégations romaines, on peut le conclure de certaines décisions, en particulier d'une décision de la Propagande, du 23 mai 1863. Il y est question d'un évêque qui a gardé la cure actuelle d'une paroisse. On décide d'abord qu'il est tenu a deux messes *pro populo,* aux jours où celle-ci est obligatoire, l'une comme

évêque, l'autre comme curé ; ensuite on l'oblige à faire appliquer la messe qu'il doit comme curé, par un vicaire, auquel il offrira un revenu suffisant, en tenant compte de la charge qu'il lui impose de dire la messe paroissiale. « Mens est ut Episcopus, si in civitate Newry non habeat vicarium pro administranda illa parœcia, eumdem constituere debeat, *et per illum debeat quoque facere satis obligationi missæ pro populo*, animadvertens tamen, juxta § 9 Constitutionis Benedicti XIV, *Cum semper oblatas*, ut consideret *hujusmodi onus dum ei congruam statuit.* »

Mais à quels honoraires peut prétendre celui qui remplace un curé pour la messe *pro populo* ? Assez souvent il devra chanter une messe à une heure assez avancée : le curé devra-t-il verser les honoraires d'une messe chantée, suivant l'heure à laquelle a été dite la messe de paroisse ?

Si le prêtre qui chante cette messe n'est pas attaché à l'église paroissiale et qu'il n'y doive aucun service, assurément il *peut exiger* les honoraires d'une messe chantée à pareille heure ; mais ce sont là des services qui ne s'estiment pas à prix d'argent, et qui, dans la pratique, se rendent avec le plus grand désintéressement.

Si le prêtre qui chante cette messe est attaché au service de la paroisse à titre d'auxiliaire ou de vicaire, il ne peut, croyons-nous, exiger que les honoraires d'une messe basse, le chant de la messe rentrant dans ses attributions de vicaire. En effet, quelle est l'obligation stricte du curé ? Appliquer la messe à l'intention de ses paroissiens, fût-ce une messe basse. Par une messe basse il satisfait à tout ce qu'il doit. Il n'est donc tenu, comme curé, qu'à faire dire une messe basse. D'autre part, le vicaire, comme tel, peut être chargé

de chanter la messe *paroissiale* sans prétendre à un honoraire quelconque, et c'est ce qui arrive quand le curé a célébré une messe basse *pro populo*. Cela rentre dans ses fonctions de vicaire, pour lesquelles il reçoit une honnête subsistance. Ce n'est que par accident que l'application de la messe *pro populo* se trouve unie à la charge personnelle de chanter la messe paroissiale.

Il y a cependant une exception à la règle générale, c'est quand la messe *pro populo* est célébrée par un prêtre bineur qui applique une de ses messes à titre de justice, soit pour une autre paroisse, soit pour une intention particulière pour laquelle il a reçu déjà un honoraire ; il n'est pas permis de recevoir un nouvel honoraire. C'est une conséquence de la loi qui défend de recevoir deux honoraires pour les messes de binage. Le curé empêché profitera d'un honoraire ; mais il n'y a rien là qui soit défendu, pas plus qu'il n'est défendu au curé malade de percevoir intégralement les fruits de son bénéfice, alors qu'il en aurait fait acquitter gratuitement les charges par un autre prêtre.

La remarque se borne au prêtre bineur qui doit déjà une de ses messes à titre de justice, soit pour une autre paroisse, soit à une intention particulière rétribuée. Car celui qui ne doit pas une messe à un titre de justice quelconque, peut exiger un honoraire pour la messe *pro populo* et appliquer à titre gratuit sa seconde messe à une intention quelconque.

V. Le curé canoniquement empêché, qui n'a pu ni célébrer ni faire célébrer la messe *pro populo* au jour d'incidence, doit la célébrer par lui-même au premier jour libre.

Cela ne fait pas de difficulté pour les curés empêchés par une raison autre que la maladie. Les déci-

sions de la S. Congrégation sont formelles. « Parochi iter agentes diebus præmemoratis (diebus festis) et ne missam celebrent impediti, tenentur per alium supplere, si possint ; si vero non possint, tenentur missam omissam ipsimet pro populo offerre altera die quantocius.

« Eadem servanda est decisio a parocho quando pia peragit exercitia secessus et missam tunc temporis non celebrat (1). »

Mais qu'en est-il des curés empêchés par la maladie ? La même décision du 14 décembre 1859 les dispense d'appliquer après leur rétablissement la messe *pro populo*, tandis qu'une autre de la même Congrégation, adressée à Mgr l'évêque de Périgueux, le 14 décembre 1872 les y oblige.

« Parochi infirmitate detenti, eaque de causa præfatæ obligationi (missæ pro populo) satisfacere non valentes, tenentur per alium supplere, si adsit alius sacerdos, si vero supplere nequeant, *non tenentur* post recuperatam sanitatem missas sic non applicatas offerre pro populo. » 14 décembre 1859.

« An parochus morbi causa legitime impeditus ne missam celebret, teneatur post recuperatam sanitatem tot missas applicare pro populo quot durante morbo omisit, sive in casu quo nec per se nec per alium celebrare poterat sine gravi incommodo, sive in casu quo poterat per alium, sed ex aliquo vano timore vel negligentia non curavit vel non obtinuit ut alius pro se celebraret ?

Resp. « Parochum vero *utcumque legitime impeditum* ne missam celebret, teneri eam die festo per alium celebrari et applicari facere pro populo in eccle-

(1) S. C. C. 14 déc. 1859.

sia parochiali; quod si ita factum non fuerit, quam primum poterit, missam pro populo applicare debere.»

Rien de plus précis : le curé, quelle que soit la cause de son empêchement légitime, doit d'abord chercher à se faire remplacer à *l'église paroissiale*, par un prêtre qui applique la messe pour le peuple, et s'il n'en peut trouver, il doit toujours suppléer.

Evidemment de ces deux décisions, la dernière a force de loi, comme étant postérieure et parfaitement authentique. Quant à la première, comme on ne la trouve pas dans le recueil des décisions de la S. Congrégation du Concile, certains auteurs ont douté qu'elle fût authentique, ou du moins qu'elle fût rapportée exactement.

Le curé bineur pourrait-il, quand il ne doit qu'une messe de paroisse, renvoyer au dimanche l'application de la messe omise en semaine?

Les auteurs se prononçaient pour la négative, appuyés sur cette raison qu'un prêtre bineur ne peut pas recevoir un honoraire pour sa seconde messe. Or, dans le cas présent, il y aurait un honoraire attribué à la seconde messe. En effet, le prêtre ayant charge d'âmes est tenu, non-seulement à titre de charité, mais à titre de justice, en vertu de son office, d'appliquer la messe *pro populo*. A cette obligation répond une partie, non déterminée à la vérité, du traitement et des oblations. Ce qui lui donne le droit de faire les fruits siens, c'est, outre son titre, l'accomplissement des devoirs de sa charge, en particulier et pour la proportion convenable, l'application de la messe *pro populo*. S'il n'y a pas d'honoraire distinct, il y a néanmoins un honoraire compris dans l'ensemble du bénéfice. Cela étant, offrir *pro populo* la messe due le dimanche, et pour l'obligation antérieure la messe de

binage, ce serait recevoir un honoraire pour l'une et pour l'autre.

Ces déductions ne manquent pas de valeur, toutefois ce sont de simples déductions canoniques, l'Eglise ne s'étant pas encore prononcée formellement sur ce point.

VI. La coutume en vertu de laquelle un curé se ferait remplacer, sans cause légitime, pour l'application de la messe *pro populo* est de nulle valeur, quelque antique qu'elle soit.

Les textes sont ici de la dernière évidence. « Quid censeri debent de consuetudine vi cujus parochus diebus dominicis et festis missam privatam pro aliquo benefactore applicet, et nullo legitimo impedimento detentus onus celebrandi missam *pro populo* in alium transferat sacerdotem. »

Resp. « *Consuetudinem, de qua agitur, non esse attendendam* (1). »

Article 3. — *Les Dispenses.*

L'obligation de la messe *pro populo*, bien qu'étant de droit divin par son origine, est de droit ecclésiastique quant à sa détermination : elle peut donc subir et elle a subi des dérogations par suite de dispenses accordées par le Saint-Siège.

En Italie, où il y a cependant une foule de curés très pauvres, les dispenses de la messe *pro populo* ont été extrêmement rares. L'auteur des *Analecta* ne pense pas qu'il y ait un seul cas où la S. Congrégation du Concile ait permis à un évêque, d'une manière générale, de dispenser ses curés de l'obligation de la

(1) S. C. C. *in Mechlinien.* 25 sept. 1847, ad IV.

messe aux jours de fêtes supprimées, sauf l'indult accordé en 1850 à l'évêque de Bobbio, et dont la prorogation fut refusée en 1853 (1).

En France, les dispenses furent beaucoup plus nombreuses. L'archevêque de Tours fut le premier, si nous ne nous trompons, à en solliciter. Il représenta que les curés de France n'avaient qu'un modique revenu, surtout dans le diocèse de Tours, et que plusieurs avaient grand' peine à pouvoir vivre : il demandait donc pour eux la dispense de la messe *pro populo* aux jours de fêtes supprimées. Sa demande fut accueillie, mais avec de notables restrictions. La Sacrée Congrégation du Concile conserva l'obligation d'appliquer la messe en quatre jours de fêtes supprimées, qui furent la Circoncision, l'Annonciation, la Nativité et l'Immaculée Conception de la sainte Vierge. Elle autorisa l'archevêque à dispenser de l'application les autres jours des fêtes supprimées, s'il jugeait dans sa conscience que les circonstances de personnes exigeassent une semblable dispense. L'indult ne fut accordé que pour trois ans.

L'exemple du diocèse de Tours trouva des imitateurs, et plusieurs diocèses demandèrent également la dispense de la messe *pro populo* dans les fêtes supprimées. Ces indults concédés d'abord pour cinq ans ont été prorogés pour le même temps.

Quelques-uns cependant contiennent des clauses spéciales que nous devons mentionner.

1° Indult accordé en 1861 à un prêtre du diocèse de Bourges.

« Beatissime Pater. Ex Litteris Encyclicis Sanctitatis Vestræ datis sub die tertia maii 1858, *Amantissimi*

(1) *Analecta*, 3 sér. col. 1035.

Redemptoris, omnes parochi et animarum curam actu gerentes tenentur missæ sacrificium pro populo sibi commisso celebrare et applicare illis etiam diebus, qui Apostolicæ Sedis indulgentia ex dierum de præcepto festorum numero sublati ac translati sunt; sed cum Paternitatem Vestram minime lateat peculiares esse casus, in quibus hujus obligationis remissio parochis sit tribuenda, hinc supplex et petens persuasum habet hanc sibi, in primis, remissionem clamare, cum sit pauperrimus, et has obligationes persolvere nequiret, nisi demptis vitæ necessariis.

« Itaque parochus ecclesiæ vulgo dictæ N. diœcesis N. ad pedes Sanctitatis Vestræ provolutus, humiliter precatur, ab his missarum per dies sublatos, et translatos supramemoratos, intentionibus pro populo sibi commisso applicandis, fiat tutæ conscientiæ immunis et omnino expeditus.

« Die, etc. Sanctissimus Dominus Noster audita relatione infrascripti secretarii Sacræ Congregationis Concilii, attentis peculiaribus circumstantiis, benigne commisit episcopo Bituricensi, ut, veris existentibus narratis, ac dummodo annuum stipendium parochiale non excedat francos *nongentum* oratorem super applicatione missæ pro populo quoad dies festos suppressos tantum, pro suo arbitrio et conscientia, ad septennium proximum gratis dispensare possit et valeat. »

P. Card. Caterini, Præf. L. † S. *L. Nina substitutus.*

2° « In diœcesi V. non pauci sunt Parochi duabus parœciis distinctis præpositi. In Dominicis et in Festis de præcepto Missam in unaquaque parœcia celebrant pro populo. Sed aliquoties isti parochi se conferre non possunt ad secundam parœciam, vel propter repentinam difficultatem vel ob intemperiem, aut etiam celebrare nequeunt, neque in una, neque in altera parœcia,

ob infirmitatem subitaneam aut diutinam. Et sæpissime deest alter presbyter, qui vicem implere possit, nam presbyterorum numerus exiguus est, et alii ab aliis non parum distant.

« Quod attinet ad Festa suppressa, quæ in hebdomadam incidunt, et non sunt de præcepto, in quibus tamen adest obligatio Missam applicandi pro populo, parochi qui duas regunt parœcias, binare non possunt, et aliunde valde illis onerosum est duas celebrare Missas, unam nempe ipso die Festi pro una parœcia, duas illas pro populo Missas applicando. Nam in nostra Diœcesi reditus nimis exigui sunt. Plurimi parochi vix sustentari possunt, etiam multas imponendo sibi privationes.

« Quapropter Episcopus V. postulat ad quinquennium potestatem dispensandi cum parochis duabus parœciis præpositis, et ut supra impeditis a celebranda secunda Missa pro populo diebus Dominicis vel Festis de præcepto ; et insuper cum iisdem dispensandi a secunda pro populo Missa in hebdomada in Festis suppressis, ita ut unica Missa pro duabus parœciis applicari possit.

« Advertendum est quod plures animarum pastores, duas parœcias regentes, usque adhuc unicam Missam pro populo applicarunt in Festis, in quibus secundam Missam celebrare debuissent etiam pro populo alterius parœciæ.

Igitur supradictus Episcopus implorat sanationem et absolutionem circa Missas non celebratas pro populo secundæ parœciæ diebus Festis suppressis, et quæ in hebdomada applicari debuissent. Episcopus V. has petitiones sperat benigne excipiendas, siquidem iidem favores in iisdem circumstantiis Catalaunensi Episcopo die IX Maii 1874 concessi fuerunt. »

3. « Beatissime Pater. Cardinalis Archiepiscopus

Compostellamus attenta parochorum paupertate et temporum ac locorum circumstantiis, venerato rescripto S. V. diei 6 februarii 1871, obtinuit ad septennium facultatem reducendi obligationem applicandi ad unam missam pro utraque plebe favore tantum eorum parochorum, quorum congrua non excedit sex mille regales. Cum hæc facultas jam sit expirata et causæ ob quas concessa fuit, non modo perdurent, sed etiam graviores evaserint pro clero Hispaniæ, hinc est quod a S. V. benignam prorogationem implorat una cum sanatione quoad præteritum tempus.

« Die 21 Junnarii 1878. — SSmus Dnus noster, audita relatione infrascripta prosecretarii S. Congregationis Concilii, præviaque sanatione quoad preteritum, petitam prorogationem ad aliud quinquenniam tantum, servata forma præcedentis indulti, Emo Dno cardinali archiepiscopo oratori benigne impertitus est. — P. Card. Caterini præf. — J. Verga, pro-secretarius. »

Il est d'autres indults obtenus par les évêques par lesquels les curés sont dispensés d'appliquer la messe *pro populo* aux jours des fêtes supprimées, et autorisés à accepter un honoraire qu'ils doivent envoyer à l'évêché. Nous citerons deux de ces indults. Le premier est accordé pour l'Université catholique de Lyon, le second pour le diocèse de Langres.

« Sanctissimus Dominus Noster Pius, divina providentia Papa IX, referente ne infrascripto secretario Sacræ Congregationis, Negotiis Ecclesiasticis extraordinariis præpositæ, attentis expositis et peculiaribus circumstantiis animum suum moventibus, Eminentissimi ac Reverendissimi Domini Cardinalis Archiepiscopi Lugdumensis aliorumque viginti quatuor Archiepiscoporum et Episcoporum quibus benigne annuit, ad triennium proximum tantum, ad hoc, ut ab iis sacerdotibus suarum

diœcesium qui missam iterabunt, eleemosyna recipi queat pro secunda missa ad effectum eam erogandi in causam de qua in iisdem precibus sermo est, ita tamen ut si memorata etiam secunda missa applicari deberet pro populo, prima missa applicetur pro populo utriusque parœciæ. Insuper Sanctitas sua benigne annuit, durante triennio, ut in diœcesibus quoque, ubi jam similis facultas presbyteris a Sancta Sede concessa est, Episcopis prout satius eis videbitur in universatis catholicæ Lugdunensis utilitatem, collectas pecunias vel partim, vel in totum transferre liceat. Contrariis quibuscumque minime obtuturis. Die 7 Decembris 1877.

« Beatissime Pater, Episcopus Lingonensis humiliter exponit, permultos extare inter alumnos seminariorum et aliorum quoque scholarum ecclesiasticarum diœcesis suæ, quibus impossibile est omnes studiorum suorum expensas sustinere, præsertim cum modica sit largitio Gubernii, et eleemosynæ cleri et fidelium. Quapropter implorat sequentes facultates, videlicet :

« Rectoribus facultatem celebrandi pro privatis intentionibus diebus suppressis, non autem pro populo, ea conditione ut acceptum stipendium in manibus Episcopi deponant præmemoratis expensis applicandum.

« Die 23 Januarii 1882. Sanctissimus Dominus Noster, audita relatione infrascripti Secretarii S. Congregationis Concilii, Episcopo oratori benigne indulsit, ut ad triennium tantum, si tandiu præsentes circumstantiæ perduraverint, cum omnibus suæ diæcesis parochis super obligatione applicandi missam pro populo solis diebus festis suppressis pro suo arbitrio et conscientia gratis dispensare possit et valeat ad effectum (accedente eorumdem parochorum consensu) deponendi et erogandi in expositam causam eleemosynas ex missas diebus festis suppressis, celebrandis obventuras : ita

tamen ut hisce diebus applicari debeant tres missæ pro toto diœcesis populo, detracto stipendio ex pecuniis ut supra deponendis ; et de peracto eleemosynarum deposito unusquisque parochus coram Ordinario pro tempore quotannis docere teneatur »

Nous ferons remarquer, par rapport aux deux indults précédents, qu'il s'agit d'une permission dont aucun curé n'est forcé d'user ; chacun est libre d'appliquer la messe *pro populo,* ou aux intentions de l'évêque. Les brefs que nous avons vus sauvegardent tous cette liberté. Mais, quand les honoraires doivent être versés entre les mains de l'évêque, le prêtre qui ne dit pas la messe *pro populo*, doit remettre un honoraire, quand même il aurait appliqué la messe pour lui-même ou pour ses parents, car la dispense de la messe *pro populo* n'est pas abolie, mais subordonnée à l'envoi d'un honoraire pour une œuvre pie. Le célébrant ne peut garder ce qui excéderait le tarif diocésain, à moins qu'il ne soit moralement sûr que l'excédent a été donné spécialement à cause de lui, ou pour récompenser un travail extraordinaire. C'est là le sens d'une décision de la S. Congrégation du Concile, du 31 janvier 1880, donnée spécialement pour le cas qui nous occupe (1).

A. Tachy.

(1) *Acta S. Sedis*, t. XIII, 256.

LES INSTITUTIONS DE JÉSUS-CHRIST

SONT LES

INSTITUTIONS D'UN HOMME-DIEU

Suite (1).

Le mariage chrétien.

La famille est la base de l'Etat. La famille est-elle honnête et féconde, la nation s'enrichit ; la famille est-elle au contraire immorale, stérile, pauvre, la gangrène sociale étend au loin ses ravages. Cette vérité est élémentaire ; l'expérience des siècles la démontre ; elle ne demande pas de développement.

Mais la famille elle-même, d'où tire-t-elle sa force et son bonheur ? Du lien conjugal, du mariage. Une indissoluble unité préside-t-elle au contrat qui unit l'homme à la femme, on a une garantie immense ; fait-elle défaut, la corruption et la ruine sont inévitables.

M. Renan reconnaît que « cette haute idée de la « famille est encore de nos jours la base de la civili- « sation européenne, si bien qu'elle est devenue « comme une partie essentielle du droit naturel (2). »

Où en était « cette base de civilisation, » cette « partie essentielle du droit naturel, » au temps de

(1) Voir le n° 296 de la Revue. — Juillet 1884.

(2) Marc-Aurèle, ch. XXX.

Jésus ? Non-seulement dans l'Orient, la Chine et les Indes, où la polygamie était enracinée depuis des siècles, mais en Judée, où Jésus enseignait, et dans le monde romain, qui enveloppait la nation juive de toute part, l'idée du mariage et de la famille avait péri dans le naufrage presque complet des vérités morales.

Dans l'Empire romain, le despotisme ne régnait pas seulement, implacable et incontesté, au sommet de l'échelle sociale, il se faisait sentir avec une égale rigueur au sein de la société domestique. Et qu'on ne songe pas aux esclaves ; non, je parle des citoyens libres. Parmi eux, l'homme était tout, la femme était « sa chose ; » il la renvoyait quand la fantaisie lui en prenait. « Dans l'ancien droit, la mère faisait à « peine partie de la famille de son mari et de ses en- « fants (1). » Le divorce était la règle. Des dames romaines, au témoignage de Sénèque, comptaient leurs années d'après le nombre de leurs maris. Et les enfants ? Le père avait sur eux droit de vie et de mort.

M. Renan estime avec raison que la législation romaine était « étroite, implacable, puisqu'elle trouvait naturels » les excès les plus odieux.

Chez les Juifs, la démoralisation, moins étendue il est vrai, était cependant effrayante. Nous allons en juger immédiatement par l'étude de l'Évangile. Jésus y apparaît comme le restaurateur de la famille, comme le rénovateur de la sainteté conjugale. C'est là une de ses grandes institutions, le point de départ de la rénovation publique.

« Une seule fois, sur le mariage, dit M. Renan, il se « prononce avec netteté et défend le divorce (2). »

(1) Marc-Aurèle, ch. III.

(2) Vie de Jésus, ch. XVIII.

Une seule fois ! C'est une erreur. Dèjà, dans le sermon sur la montagne, le Sauveur avait défendu l'unité du mariage et interdit absolument le divorce. *Il a été dit* aux anciens : *Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de divorce. Moi je vous dis : quiconque renvoie sa femme, hormis le cas d'adultère, l'expose à commettre l'adultère ; quiconque marie une femme qui a été renvoyée par son mari, est adultère lui-même* (1).

Ce passage a-t-il échappé à l'auteur de la Vie de Jésus ? Quoi qu'il en soit, allons au texte de l'Evangile auquel il renvoie, et disons comme lui : « Une seule fois, sur le mariage, Jésus se prononce avec netteté » et cela suffit. La famille sort de ses ruines, le mariage revêt un caractère de sainteté qu'il ne possédait plus, la civilisation acquiert une force nouvelle.

Saint Matthieu (2) et saint Marc (3) rapportent tous les deux cette entrevue de Jésus avec les Pharisiens, où il se prononça sur le « mariage avec netteté, » et qui fut pour le monde le point de départ d'une ère nouvelle. *Des pharisiens vinrent à Jésus pour le sonder. Ils lui dirent : Est-il permis à un homme de renvoyer sa femme pour quelque cause que ce soit ?* Le Sauveur, avant de répondre, les interroge à son tour. *Moïse, que vous a-t-il prescrit ? Moïse, répondirent-ils, a permis de donner un billet de divorce et de renvoyer sa femme.* Le texte du législateur hébreu, auquel les Pharisiens font allusion, le voici : *Si un homme a épousé une femme, et qu'il ait demeuré avec elle, et qu'elle ne plaise plus à ses yeux à cause d'une faute, qu'il écrive un billet de divorce, qu'il le*

(1) Matth. V, 52.
(2) Matth. XIX, 3-12.
(3) Marc, X, 2-12.

lui donne en main et la renvoie de sa maison (1). Or deux écoles, parmi les Juifs, partageaient l'opinion. Un caprice du mari suffit-il pour renvoyer l'épouse, ou faut-il un motif sérieux, un scandale, une infidélité ? Les deux opinions avaient leurs partisans; les plus nombreux n'étaient pas les rigoristes. L'historien Josèphe, homme sérieux et sévère, nous apprend qu'il avait divorcé trois fois. Que dut-il en être des autres ? Akiba, un des plus fameux rabbins, « permettait le divorce au mari qui trouvait une autre femme plus agréable que la sienne (2). Sortir de la maison, la tête découverte, s'entretenir avec un jeune homme, suffisait à la femme pour encourir la disgrâce de son mari et se voir chassée (3).

De quel parti, de celui qui relâchait la liberté de l'épouse, ou de celui qui la restreignait, Jésus se rangera-t-il ? Quelle que fût sa réponse, les Pharisiens espéraient augmenter le nombre de ses adversaires. Ils ne soupçonnaient pas la révélation qui allait changer la face du monde. Pour les préparer à ces saintes idées, *Jésus leur répondit : N'avez-vous pas lu que Celui qui a fait l'homme au commencement, l'a fait mâle et femelle*? Un homme pour une femme. *Et qu'il a dit*, par la bouche d'Adam éclairé du Ciel : *A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère ; il s'attachera à son épouse, et les deux ne seront qu'une seule chair. Ils ne sont donc plus deux, mais une seule chair. Par conséquent ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas !*

On le voit, Jésus-Christ remonte à l'institution pri-

(1) Deutéronome, XXIV, 1.
(2) Marc-Aurèle, ch. XXX, en note.
(3) Histoire de J.-C., par l'abbé Fouard.

mitive, au plan du Créateur. Il le propose comme règle ; il défend d'y toucher dans la suite. *Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas !* Sa défense est formelle et générale ; elle s'adresse à tous ; au mari, au législateur, à tout pouvoir qui émane de l'homme. Quoique ancienne, cette conception du mariage parut aux docteurs juifs une nouveauté étrange, contraire même à la loi. Interprétant comme un ordre ce qui n'était qu'une licence, ils continuèrent : *Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit de donner un billet de divorce et de répudier sa femme.* C'était mal interpréter la loi. Jésus le leur montre. *C'est àc ause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes : au commencement il n'en était pas de même.* Peuple charnel, les Juifs n'avaient pu se faire à la pratique d'un lien conjugal indissoluble. Leur imposer la loi, dans toute sa sévérité primitive, au milieu de la dépravation générale, c'eût été les jeter dans l'idolâtrie et leur faire commettre d'autres crimes : combien d'épouses auraient trouvé la mort !

La concession qui leur a été accordée, pour un temps, à cause de la dureté de leur cœur, Jésus, supérieur à Moïse et souverain législateur, la retire : *Pour moi, je vous dis que quiconque répudiera sa femme, hors le seul cas d'adultère, et qui en épouse une autre, devient adultère* lui aussi ; *et que celui qui épousera une femme répudiée, commet un adultère.*

Quelle parole ! Surpris de la nouveauté de ce langage, les disciples croient n'avoir pas saisi la pensée du Maître, ils l'interrogent à part. Jésus ne transige pas ; sa volonté est absolue, la règle ne supporte aucune exception. *Quiconque répudie sa femme et en marie une autre, il commet un adultère, de même que celui qui épouse la femme que son mari a ren-*

voyée. Et la femme aussi *si elle renvoie son mari et qu'elle en marie un autre, elle est adultère.* Plus de doute. La dispense de Moïse est abolie. *Si telle est, à l'avenir, la condition de l'homme avec sa femme, il vaut mieux ne pas se marier !* concluent les disciples hors d'eux-mêmes. Ce cri, échappé aux Apôtres, est une preuve irrécusable de l'abîme profond où avait sombré l'idée vraie du mariage, et ouvre à l'esprit des horizons nouveaux. Nous y appellerons bientôt l'attention du lecteur : pour le moment, comprenons bien la révolution morale et sociale que le Sauveur accomplit d'un mot.

Nous l'avons déjà dit, en parlant de la sorte, Jésus se place au-dessus de Moïse ; il s'arroge le droit de corriger la loi, de la rappeler à la pureté primitive. Est-ce tout ? Il se met en opposition avec toutes les législations existantes ; il s'attaque aux passions les plus ardentes, aux coutumes les plus invétérées, et leur déclare la guerre. Rien ne l'ébranle. Sa réforme n'est-elle pas appelée à demeurer une utopie, un idéal irréalisable ? Loin de là. Quelques années se passent, et Paul s'adressant, non pas à des habitants de la Judée, mais à des Grecs, aux Corinthiens, leur dit : *Quant à ceux qui sont mariés, je leur commande, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare point du mari ; et si elle s'en sépare, qu'elle demeure sans être mariée, ou qu'elle se réconcilie avec son mari* (1). Nul doute : la loi nouvelle est promulguée, car M. Renan range parmi « les épîtres incontestables et incontestées » les deux lettres aux Corinthiens.

Mais cette doctrine, si nouvelle et si antipathique aux

(1) Ad Cor., VII, 10, 11.

passions, n'arrêtera-t-elle pas le développement du Christianisme? Par un miracle de la toute-puissance divine, cette loi devient un des principaux facteurs du triomphe de la religion du Christ. M. Renan est obligé d'en convenir. « L'esprit de famille, l'union du mari et « de la femme, leur estime réciproque, la reconnais- « sance du mari pour les soins et la prévoyance de sa « femme, respirent d'une manière touchante dans les « inscriptions juives, qui en ceci ne faisaient que re- « fléter le sentiment des classes humbles où la propa- « gande chrétienne recrutait des adeptes. Chose sin- « gulière ! les idées les plus relevées sur la sainteté « du mariage ont été répandues dans le monde par un « peuple chez lequel la polygamie n'a jamais été « universellement interdite. Mais il faut que, dans la « fraction de la société juive où se forma le christia- « nisme, la polygamie fut abolie de fait, puisque jamais « on ne voit l'Eglise songer qu'une telle énormité ait « besoin d'être condamnée.

« La charité, l'amour du frère était la loi suprême, « commune à toutes les églises et à toutes les écoles. « La charité et la chasteté furent par excellence les « vertus chrétiennes, celles qui firent le succès de la « prédication nouvelle et convertirent le monde (1). » Mais qui donc, le premier, a fait connaître au monde la chasteté et la charité ? Qui a inspiré aux époux l'estime mutuelle, condition essentielle de leur bonheur et de celui des enfants? Le Christ Jésus qui a assigné pour base au mariage l'indissoluble unité : *Deux en une chair. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas !*

L'Apôtre saint Paul a admirablement interprété la

(1) Saint Paul, ch. IX, p. 245.

pensée de Jésus-Christ dans son Épître aux Éphésiens. M. Renan ne la croit pas authentique. Il avoue cependant que « de fort bonne heure, on la tint pour « un ouvrage de Paul et pour un écrit de haute autorité. « Parmi les lettres qui portent le nom de Paul, l'épître « aux Éphésiens est peut-être celle qui a été le plus « anciennement citée comme une composition de l'apôtre des gentils (1). » Voici donc comment s'exprime saint Paul : *Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur : car le mari est le chef de la femme, comme Jésus-Christ est le chef de l'Église. Comme donc l'Église est soumise à Jésus-Christ, que les femmes le soient de même à leurs maris, en toutes choses. Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est lui-même livré pour elle... Les maris doivent donc aimer leurs femmes comme leurs propre corps ; celui qui aime sa femme, s'aime soi-même. C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère, et il s'unira à sa femme, et les deux seront une même chair. Ce sacrement est grand ; je dis dans le Christ et dans l'Eglise. Que chacun donc parmi vous aime sa femme comme soi-même, et que la femme vénère son mari* (2) !

Combien ce langage dut paraître extraordinaire à des oreilles païennes ! Au milieu de l'universelle et lamentable corruption, ce noble et touchant enseignement réveilla dans les âmes les germes des vertus que la main de Dieu y avait semés.

Ainsi loin d'arrêter le développement du christianisme, l'unité indissoluble du mariage en fut un des principaux facteurs. C'est un prodige qui atteste à la

(1) Saint Paul. Introduction P. XXII, XXIII.
(2) Ad. Eph. V, 22-23.

fois le pouvoir de Jésus-Christ et l'origine divine de l'âme humaine.

C'est un prodige, disons-nous : ce qui eût dû tuer le christianisme l'a sauvé. Nul avant Jésus-Christ, nul après lui ne l'a osé. Six siècles après la prédication de l'Évangile, Mahomet fonda l'Islam. « Il réussit, il fonda sa doctrine, et après douze cents ans, plusieurs peuples datent encore leur histoire par son Hégire victorieuse. Mais qu'en est-il résulté pour les mœurs ? Quel a été, sous le rapport de la chasteté, le fruit de cette mémorable fondation ? Je n'ai pas besoin de vous le dire, Messieurs, poursuit Lacordaire, — car c'est le puissant orateur que je cite, — vous connaissez l'affreuse dépravation des peuples mahométans tombés au-dessous des mœurs de la Grèce et de Rome, vivant en vertu de leur loi dans la polygamie la plus effrénée ; ayant abaissé la femme dans une servitude et une honte plus grandes que ne les leur avait faites la société païenne, et affichant ces excès qu'aucune parole ne saurait retracer. Et ne croyez pas que Mahomet l'ait voulu. Non, Messieurs, Mahomet ne l'a pas voulu, comme tout fondateur, il a voulu élever son peuple... Pourquoi ne l'a-t-il pas fait en réalité ? Parce qu'il ne l'a pas pu. Ni son cœur n'a été assez pur (1), ni sa main assez forte

(1) Voici quelques unes des prescriptions du Koran. Elles sont du ch. IV, intitulé : *Les Femmes*. Elles confirment la vérité des paroles de Lacordaire.

1. O hommes craignez votre Seigneur qui vous a créés tous d'un seul homme ; de l'homme il forma sa compagne, et fit sortir de ces deux êtres tant d'hommes et de femmes...

3. Si vous craignez d'être injustes envers les orphelins, n'épousez que peu de femmes, deux, trois ou quatre parmi celles qui vous auront plu. Si vous craignez encore d'être injustes, n'en épousez qu'une seule ou une esclave...

23. O croyants, il ne vous est pas permis de vous constituer héritiers de vos femmes contre leur gré, ni de les empêcher de se

pour imposer aux populations qu'il prétendait régir, la sainteté et la chasteté.

« La corruption fût venue par la force des choses, comme elle viendra toujours, en forme d'écume, par dessus toute doctrine humaine. Nous mêmes Chrétiens, malgré le sang de l'Évangile infiltré dans nos veines, quelle énergie ne nous a-t-il pas fallu contre les mœurs musulmanes, bien plus encore que contre leurs armées ! Plus d'un chevalier croisé, en rapportant ses armoiries de l'Orient, en rapporta aussi des mœurs altérées ; et

marier (quand vous les avez répudiées), afin de leur ravir une portion de ce que vous leur avez donné, à moins qu'elles ne soient coupables d'un crime manifeste...

26. N'épousez pas les femmes qui ont été les épouses de vos pères ; c'est une turpitude, c'est une abomination et un mauvais usage : toutefois laissez subsister ce qui est déjà accompli.

27. N'épousez pas non plus les filles de vos fils que vous avez engendrés, ni deux sœurs. Si le fait est accompli, Dieu sera indulgent et miséricordieux.

28. Il vous est défendu d'épouser des femmes mariées, excepté celles qui seraient tombées entre vos mains comme esclaves. Telle est la loi de Dieu. Il vous est permis du reste de vous procurer avec de l'argent des épouses que vous maintiendrez dans les bonnes mœurs...

Ces textes du Koran révèlent un état moral épouvantable. « Mahomet n'a pas pu... élever son peuple » comme a dit l'orateur de Notre-Dame. Il a ajouté « son cœur n'a pas été assez pur. » Voici un texte, un seul, qui nous dépeint les inquiétudes charnelles de son âme. Il est du ch. XXIIIe.

51. O croyants ! n'entrez point sans permission dans la maison du prophète, excepté lorsqu'il vous invitera à sa table. Rendez-vous y lorsque vous y êtes appelé. Sortez séparément après le repas et ne prolongez pas vos entretiens, vous l'offenseriez. Il rougirait de vous le dire ; mais Dieu ne rougit point de la vérité. Si vous avez quelques demandes à faire à ses femmes, faites-les à travers un voile : c'est ainsi que vos cœurs et les leurs se conserveront en pureté. Evitez de blesser l'envoyé de Dieu. N'épousez jamais les femmes avec qui il aura eu commerce ; ce serait grave aux yeux de Dieu. (Le Koran, traduit par M. Kasimirshi, édité par l'abbé Migne, Paris, 1865.)

quand Frédéric II, dans les tourments de son ambition, laissait échapper ces paroles : « Saladin est bienheureux : « il n'a pas de Pape pour l'empêcher de faire ce qu'il veut ; » c'était le cri de l'Arabe et du Turc, le cri de l'islamisme qui sortait de sa gorge impériale en faveur des mœurs qu'il avait vues et qu'il convoitait (1). »

Oui, la grande lutte de l'Église contre les puissants du jour, a porté plutôt sur la morale que sur le dogme.

Les Rois et les Empereurs voyaient le monde à leurs pieds, et ils frémissaient devant la barrière posée par Jésus-Christ et que leur rappelait son Vicaire : *Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas !.. Un homme et une femme.* Ni divorce, ni polygamie.

Et la doctrine de Jésus-Christ, malgré la ligue des plus redoutables passions, avait tellement pénétré la la société, elle y avait plongé de si profondes racines qu'au seizième siècle, quand éclata la prétendue réforme, ni Luther, ni Calvin, ni même Henri VIII, n'osèrent l'attaquer de front. Le scandale eût été trop criant ; il eût révolté la conscience publique. Aussi dans la consultation adressée par Luther, Bucer et Mélanchton à Philippe, Landgrave de Hesse, qui voulait épouser une seconde femme, l'embarras des hérésiarques est extrême : ils conviennent qu'on ne peut établir aucune loi contraire à cette sentence du Christ : *Erunt duo in carne una;* ils conjurent le prince, par les plus puissants motifs, de ne pas donner suite à ses desseins ; ils finissent par le lui permettre s'il y est obstinement résolu : *si vestra Celsitudo omnino concluserit ;* mais à condition que ce mariage se passe secrètement et ne soit connu que de très peu de personnes *secreto faciendum. et paucis personis fidelibus constet.* Et pour que rien

(1) Conférences de Lacordaire, confér. 23e. De la chasteté.

ne manque au côté tristement plaisant de cette pièce, ils veulent que ce secret soit tenu sous le sceau de la confession. *Sub sigillo confessionis!* oubliant qu'ils l'avaient abolie !

Henri VIII d'Angleterre chercha, sous divers prétextes, à rompre successivement ses différents mariages : l'idée d'une polygamie, même limitée, n'entra jamais au nombre de ses projets avoués (1), tant il est vrai que l'unité du mariage, proclamée par Jésus, en dépit des passions et des lois, était devenue « la base de la civilisation. »

De nos jours la lutte est plus ardente que jamais. Plusieurs peuples, après dix-huit siècles de christianisme, ont admis le divorce en principe et en ont réglé législativement les conditions, et ces mêmes peuples, par une inconséquence manifeste, s'indignent contre les Mormons, comme si le divorce était autre chose qu'une polygamie successive ! Promulguer et appliquer de telles lois, c'est revenir aux mœurs païennes, à la dureté de cœur des Juifs. Qu'ont gagné les nations qui ont introduit le divorce parmi les lois de leur pays ? Rien que la honte et un immense danger... Heureusement que dans bien des contrées, les mœurs sont meilleures que les lois, et que la puissance des principes chrétiens est encore assez vivante pour annihiler, en grande partie du moins, les effets de l'invasion païenne.

Le Célibat.

Jésus a prédit et fondé l'unité et l'indissolubilité du mariage. Cette doctrine parut nouvelle et dure aux

(1) Voir l'*Histoire des variations*, par Bossuet.

disciples eux-mêmes. On n'a pas oublié leur exclamation, qui révèle à elle seule la décadence morale de ce temps : *si telle est la condition de l'homme*, c'est-à-dire : s'il ne peut plus se séparer de la femme qu'il a épousée, *mieux vaut ne pas se marier !*

Que répond le Sauveur ? Il enseigne aux Apôtres une nouveauté plus grande. Loin de contredire et de désavouer leur manière de voir, il répond : *Tous ne comprennent pas cela*, qu'il vaut mieux ne pas se marier ; *mais ceux à qui* la lumière en a *été donnée* d'en haut. Puis il ajoute : *Il y a des eunuques qui le sont dès leur naissance, d'autres qui sont devenus tels par les hommes : d'autres enfin qui se sont fait eux-mêmes eunuques*, non en réalité, mais par l'observation fidèle d'un serment d'amour, *en vue du royaume de Dieu. Qui peut comprendre, qu'il comprenne !* (1)

Ce dernier tour de phrase laisse entendre qu'il s'agit d'une doctrine qui paraîtra plus étrange encore au sens dépravé, que celle qui rétablit l'unité indissoluble du mariage. Par ces paroles voilées, — ainsi l'ont compris les Pères et toute la tradition — Jésus fait l'éloge du célibat volontaire, de la virginité, en vue du ciel. Il fait entrevoir sa supériorité sur le mariage.

Une telle doctrine était de nature non-seulement à surprendre les Juifs, mais à les irriter ; elle allait à l'encontre de toutes leurs idées. « La synagogue, dit « M. Renan, a toujours tenu le mariage pour obliga- « toire ; à ses yeux, le célibataire est coupable d'homi- « cide ; il n'est pas de la race d'Adam, car l'homme « n'est complet que quand il est uni à la femme (1)... Et au milieu de ce peuple charnel, Jésus vante le

(1) Matth. XIX, 10, 13.
(2) Marc-Aurèle, XXX.

bonheur du célibat, il affirme sa prééminence sur le mariage !

Ce n'était pas uniquement, parmi les Israëlites, que le célibat était en deshonneur. « Hors les cas de « virginité religieuse — comme chez les Vestales — « les maximes d'état de Rome étaient aussi très con- « traires au célibat. » M. Renan en convient, à la même page que nous venons de citer. Le mot de chasteté n'était pas inconnu aux Romains, mais le sens dépravé, le vice impur était personnifié ; il était dieu ; il avait ses temples, ses autels, son sacerdoce, son culte. Les ruines de Pompéï attestent la profonde dépravation morale ou s'abîmait le peuple-roi. Jésus avait contre lui à la fois le monde Juif et le monde Romain.

En dépit des passions et des législations coalisées, peu d'années après que Jésus eût fait entrevoir le trésor de la virginité à quelques pêcheurs galiléens, Paul vante la doctrine du Sauveur et établit l'excellence du célibat en vue de Dieu sur l'union matrimoniale. Le document, où il s'exprime de la sorte, est d'une authenticité incontestable. M. Renan en convient (1) et il est adressé aux habitants d'une des principales villes de la Grèce, aux chrétiens de Corinthe : la doctrine est nouvelle, mais déjà elle transforme les idées et les mœurs. Il la résume en ces mots d'une concision sublime : *Celui qui marie sa fille fait bien ; celui qui ne la marie pas, fait mieux* (2). M. Renan a beau ne voir dans cet enseignement de saint Paul que de « la froideur, de l'exaltation ; » cet enseignement fait le tour du monde et captive les âmes. « La froideur de Paul (3),

(1) Les Apôtres. Introduction.
(2) Cor. VII, 38.
(3) Saint Paul un homme froid ! C'est un comble.

« dit l'académicien français, donne à sa morale « quelque chose de sensé, mais de monastique et d'é- « troit. L'attrait sexuel est à ses yeux un mal, une « honte. Puisqu'on ne peut le supprimer, il faut le « régler... La chasteté absolue est ce qui vaut le « mieux; la virginité est l'état parfait; le mariage a « été établi comme un moindre mal (1). » L'auteur de la Vie de Jésus interprète inexactement la pensée du Docteur des Gentils; ni pour lui ni pour l'Église, le mariage n'est un mal; mais à ses yeux la chasteté absolue l'emporte. Cela tourmente l'ancien séminariste; cela lui paraît contraire à la nature. Un grand philosophe, Leibnitz, a pensé sur ce point comme les catholiques. « Quoique le mariage soit un sacrement, et qu'il doive « être tenu pour irréprochable, il faut avouer cepen- « dant, que pour des raisons manifestes, d'après le « consentement unanime des peuples et les paroles « expresses de l'Écriture sainte, le célibat chastement « observé le surpasse en honneur et en mérite. En « effet, dans cet état, l'âme est plus libre pour la con- « templation de choses célestes, et quand l'esprit et « le corps, tout à la fois, sont exempts de la souillure « de toute passion, de toute affection charnelle, on « exerce avec plus de pureté et de dignité les fonc- « tions saintes (2). » La supériorité de la vierge sur l'épouse, qui scandalise si fort M. Renan, s'appuie, au jugement de Leibnitz, sur des raisons manifestes, et « sur le consentement unanime des peuples. »

D'ailleurs M. Renan ne peut s'empêcher de le constater lui-même : et ici il n'est pas seulement fidèle à son système de dire blanc et noir sur le même point, il

(1) Saint Paul, chap. XIV.

(2) Système théologique, chap. XIX.

est vaincu par l'évidence des faits. « Les nudités « païennes, écrit-il, étaient sévèrement condamnées ; « les femmes, en général, étaient étroitement voilées ; « aucun des soucis d'une pudicité timide n'était omis ; « mais la pudeur est aussi une volupté, et le rêve d'idéal « qui est en l'homme, est susceptible de mille ap- « plications. Qu'on lise les Actes de sainte Perpétue, « la légende de sainte Dorothée, ce sont là des hé- « roïnes d'une pureté absolue... (1). » Ce que l'écrivain libre-penseur dit de sainte Dorothée et de sainte Perpétue, l'histoire l'affirme de milliers et de millions de vierges. Au sein d'une corruption générale et effrénée, Jésus a fait éclore le lys de la pureté. Les Perpétue et les Dorothée forment des légions innombrables. Leur race est vivante sous nos yeux. Elles s'assoient au chevet des malades, et elles savent y mourir ; elles soignent des vieillards, instruisent les enfants du peuple, volent à travers la mitraille au secours des blessés... Mais comment énumérer les prodiges de la virginité ? Oui, M. Renan dit plus vrai qu'il ne le croit, quand il écrit : « Le Christianisme *est* « une sorte de romantisme moral, une énergique ré- « vulsion de la faculté d'aimer... » Énergique en effet, puisqu'elle force même des adversaires acharnés à lui rendre hommage.

Et le sacerdoce catholique ? Il se compose d'hommes *qui se sont fait eunuques pour le royaume de Dieu*, non en réalité, mais par l'observation d'une continence absolue. Depuis dix-huit siècles, l'Église présente ce spectacle au monde : il frappe de stupeur les Juifs, les disciples de Mahomet, les protestants eux-mêmes ? « Et, remarquez-le, ce ne sont pas des vieil-

(1) Saint Paul, ch. IX.

lards réduits par les glaces de l'âge à l'impuissance du mal, que la doctrine catholique choisit pour ses prêtres; non, ce sont des jeunes gens, c'est l'homme dans la sève et la fleur de la vie... L'Église prend par les cheveux la jeunesse toute vive, dévouée par son cœur, séduite par son imagination ; elle la purifie dans la prière et la pénitence, l'élève par la méditation, l'assouplit par l'obéissance, la transfigure par l'humilité; et, le jour venu, elle la jette par terre dans ses basiliques; elle verse sur elle une parole et une goutte d'huile, la voilà chaste ! Ils iront, ces jeunes gens, ils iront par toute la terre, sous la garde de leur vertu ; ils pénètreront dans le sanctuaire des sanctuaires, celui des âmes; ils écouteront des confidences terribles ; ils verront tout ; ils sauront tout; mille tempêtes passeront sur leur cœur. Ce cœur restera de feu par la charité, de granit par la chasteté. C'est à ce signe toujours que les peuples reconnaîtront le prêtre.

« La foi des générations attentives ne s'y méprend pas; elle croit à une vertu qu'elle a trop éprouvée ; elle amène à nos pieds des enfants de seize ans, des cœurs de seize ans, des aveux de seize ans; elle les y amène à la face de l'univers et à l'étonnement de l'impie ; elle y amène la mère avec la fille ; les chagrins précoces avec les chagrins vieillis, ce que l'oreille de l'épouse n'entend pas, ce que l'oreille du frère ne sait pas, ce que l'oreille de l'ami n'a jamais soupçonné. L'humanité proclame par cette confiance miraculeuse la sainteté du sacerdoce catholique, et la fureur de ses ennemis viendra se briser toujours contre cette arche qu'il porte avec lui... (1) »

(1) Conférences de N.-D. — 22e Conférence.

Oui, le Christ règne et gouverne par la chasteté de ses prêtres et de ses vierges. Lacordaire, à qui je viens d'emprunter cette page d'une éloquence brûlante, montre combien ce triomphe est divin. « Rome, dit le puissant orateur, était la maîtresse du monde; elle avait rassemblé dans son sein tous les vices des générations qu'elle avait conquises, et, voulant marquer par un monument la plénitude de sa gloire et de sa religion, elle avait élevé au milieu d'elle un temple à tous les dieux, son Panthéon, ou le dieu de la dépravation avait aussi son image, ses prêtres et son encens. Un jour donc, quelques paysans partis des vallées d'un pays sans renom, vinrent et s'arrêtèrent sur cette place où tous les dieux de Rome étaient renfermés sous la triple protection du temps, de la victoire et de la religion. Ils vinrent; ils regardèrent autour d'eux toutes ces puissances qui étaient là pour défendre la honte et la volupté divinisées; et, après avoir fait sur eux un signe sacré, ils allèrent frapper de leurs bâtons de voyageurs la porte du Panthéon. Elle s'ouvrit devant eux. Là tous les dieux anciens étaient rangés; toutes les erreurs passées, tous les crimes fameux, tous y régnaient en marbre, en or et en ivoire. Nos paysans n'apportaient là contre qu'un cœur pur. Il fut le plus fort enfin. La chasteté planta au Panthéon son double signe, la croix d'abord, la chair de l'homme souffrant par une immolation volontaire; et à côté, l'image de la Vierge sans tache : tous les deux annonçant au genre humain que le père du monde, ce n'était pas le sang versé dans la volupté, mais le sang versé dans la douleur; tous les deux lui apprenant que la mère du monde, ce n'était pas la fécondité même légitime, mais la virginité...

la virginité sœur et mère de toutes les vertus, et avec elle du monde entier (1). »

*
* *

Cette étude est trop longue déjà : il importe de tirer une conclusion.

Chacune des institutions de Jésus-Christ : la prédication universelle de l'Evangile, — une église perpétuellement victorieuse, — les sacrements et spécialement l'Eucharistie, — l'indissoluble unité du mariage et le célibat en vue du Ciel, chacune de ces institutions renferme un triple prodige. Il était impossible à un homme de les concevoir, impossible de les prédire, impossible de les réaliser. Jésus l'a fait. Il a conçu ces colosses d'impossibilités, au point de vue purement humain, il les a annoncés d'avance, il les a accomplis avec une puissance souveraine. Donc Jésus est Dieu.

Si cette conclusion est vraie pour chacune de ses institutions, envisagée à part ; combien ne l'est-elle quand on les considère toutes réunies? C'est le prodige qui se répète et se multiplie.

Après avoir montré que la naissance, les débuts, les œuvres, les paroles et les institutions de Jésus-Christ sont d'un Homme-Dieu, que nous reste-t-il à établir encore? Que la passion et la mort du Christ sont la passion et la mort d'un Dieu, en d'autres termes que les ignominies de l'Homme des douleurs furent glorieuses et sa mort le triomphe de la vie.

Tel sera l'objet de la prochaine étude.

Fr. A. M. Portmans,
des Frères-Prêcheurs.

(1) Conférences de Lacordaire. — 22e Conférence : De la chasteté.

LA SCOLASTIQUE

ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES

5me ARTCLE (1)

RICHARD DE MIDDLETOWN.

Richard de Middletown est, dans l'ordre chronologique, le troisième maître de l'école franciscaine. Il est mort peu de temps avant Scot, mais ses ouvrages sont antérieurs à ceux du Docteur subtil. Scot était encore enfant que déjà Richard enseignait publiquement, composait ses commentaires sur le livre des Sentences, et était appelé à dirimer certaines controverses théologiques soulevées par ses frères. A peine saint Bonaventure a-t-il disparu, que le nom de Richard apparaît dans l'histoire de l'Ordre. Il est, pendant les vingt-cinq dernières années du XIIIe siècle, l'interprête le plus autorisé des doctrines franciscaines. Pour les bien connaître, il est utile de consulter les ouvrages de ce grand Docteur.

Ils donnent l'intelligence des maîtres qui l'ont précédé, et tout particulièrement des écrits de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès. Ils aident surtout à faire comprendre Scot et la plupart de ses opinions. Si ce témoin de la tradition n'avait pas été négligé et comme oublié, il n'aurait pas été si facile de dénaturer

(1) Voir la *Revue* du numéro d'avril.

certaines décisions du concile de Vienne, et de prêter à Scot, dans la question de la pluralité des formes, un rôle de novateur que l'histoire lui refuse formellement. Nous nous proposons d'aborder ces deux sujets quand nous aurons fait connaître le célèbre Docteur franciscain.

1° *Vie et autorité de Richard de Middletown.*

Une profonde obscurité enveloppe les commencements de la vie et le lieu d'origine de Richard. Le début de l'article que Daunou lui consacre dans l'Histoire littéraire de France, le prouve surabondamment. « Middleton, Middelton, Middletown est un nom commun à plusieurs lieux des Iles Britanniques : aussi ne sait-on pas bien où est né le docteur auquel il sert de surnom, et qu'on appelle en latin *Richardus mediodunensis*, plus souvent de *Media villa*. Sixte de Sienne et Pits le font écossais ; suivant la plupart des autres écrivains qui ont parlé de lui, il appartenait à l'Angleterre proprement dite. Nous manquons aussi de renseignements positifs sur la date de sa naissance et sur ses parents, quoiqu'on ait dit que sa famille subsistait, reconnaissable encore au XVIe siècle ; hypothèse qu'il nous paraît impossible de justifier par aucun indice de quelque valeur (1). Les auteurs franciscains ne nous apprennent pas à quelle époque il entra dans leur Ordre, ni en quel couvent il fit profession. Il n'est

(1) Cette hypothèse n'est pas aussi dénuée de fondement, que veut bien le dire Daunou. Elle repose sur le témoignage de Dempster qui assure que de son temps, la famille de Richard subsistait encore : « Quam familiam suo etiam tempore extasse scribit Dempsterns, qui lib. 12 num. 912 uti Pitseus in Scriptoribus anglis ætate 14, hunc *scotum* dicit. » (Sbaralea supplementum ad Scriptores trium ordinum S. Francisci, p. 633.)

aperçu dans l'histoire que lorsque sorti des écoles d'Oxford, il se distingue dans celles de Paris comme étudiant et comme maître. Son adolescence et sa jeunesse ayant été consacrées à l'étude des arts libéraux, des sciences philosophiques, du droit canon, de la Bible, de la théologie, et toute cette instruction ayant fort étendu l'esprit pénétrant dont la nature l'avait doué, il brilla dans les disputes scolastiques, et acquit ensuite, par ses leçons, une plus haute renommée (1). »

Richard de Middletown ne se contenta donc pas d'étudier et de se faire recevoir docteur à l'Université d'Oxford. Si brillante que fut cette Université au XIIIe siècle, alors que parfois ses cours étaient fréquentés par trente mille étudiants (2), elle n'avait pas la prétention de surpasser, ni même d'égaler l'Université de Paris. Elle se contentait du second rang. Aussi les hommes les plus remarquables d'Oxford se faisaient un devoir de venir terminer leurs études à Paris. Personne, nous dit Antoine Wood, ne croyait avoir reçu une éducation complète, s'il n'avait passé plusieurs années dans ces deux Universités (3). Comme Alexandre de Halès, comme Roger Bacon (4), Richard prit le

(1) Histoire littéraire de France, ouvrage commencé par des religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur et continué par des membres de l'Institut, t. XXI, p. 128.

(2) Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis, lib. I, p. 84 et 149.

(3) Historia... p. 84.

(4) Voici comment Wood raconte le départ de Roger Bacon pour l'Université de Paris : « Collecto itaque largo eruditionis viatico, *Lutetiam, quo doctiores Angli, maxime vero Oxonienses conferre se solebant, profectus est.* Sed neque solus iter suscepit, nam illum comitati sunt viri per plures literati, quique literas etiamnum sitirent. Apud Gallos agens Rogerus haudotiose annos impendit, neque ad Theologiæ tantum et Linguarum, verum et Mathematicæ, Medicinæ, Legum et Historiæ studium se convertebat. » (Historia et Antiquitates, lib. I, p. 136).

chemin de Paris, désireux de se perfectionner dans la connaissance des sciences divines et humaines. C'est dans cette ville seulement et alors qu'il était frère mineur et professeur, que l'histoire nous fait connaître les faits les plus importants de sa vie.

Les commentaires de Richard sur le livre des Sentences, révèlent la date de leur composition et par conséquent l'époque précise de son enseignement à l'Université de Paris. Une expression, relative à une bulle de Martin IV, prouve que le célèbre docteur franciscain commentait le IVe livre du Lombard peu après l'année 1281. En effet, à la dix-septième distinction du IVe livre, Richard veut prouver que tout pénitent absous par un prêtre légitimement autorisé à entendre les confessions, n'est pas tenu de se confesser de nouveau à son propre pasteur. A l'appui de son opinion il cite le privilège accordé par Martin IV aux Frères Prêcheurs et aux Frères Mineurs. Or la bulle *Ad fructus uberes*, qui concède ce privilège, est de décembre 1281 ou de janvier 1282. Cette distinction dix-septième n'a donc pas été commentée par Richard avant la fin de l'année 1281. Elle n'a pas dû l'être longtemps après, et cela pour deux raisons. La première, parce que Richard dit que ce privilège a été concédé tout récemment « *ex privilegio speciali noviter emanato* (1). » La seconde parce qu'il ne fait pas la plus petite allusion aux discussions et oppositions que ne tarda pas à susciter en France, la concession de ce nouveau privilège.

On se figurerait difficilement, à notre époque, de quel œil jaloux certains membres de l'Université et du clergé voyaient toute faveur accordée aux deux

(1) In lib. IV, dist. XVII, art. 3 quæst. 2.

nouveaux ordres. Ce dernier privilège, si nous en croyons Flach Frankowitz, plus connu sous le nom de *Flacius Illyricus*, et Godefroi de Fontaines, chancelier de l'Université de Paris, provoqua trois nombreuses réunions au mois de décembre 1283. Le cardinal Simon de Beaulieu, archevêque de Bourges, le chancelier Godefroi de Fontaines, et l'évêque d'Amiens, Guillaume de Macôn, s'y firent remarquer par leur animosité contre les ordres mendiants. Les particularités de ces trois assemblées sont tellement étranges que les continuateurs de l'Histoire littéraire de France croient devoir faire les réflexions suivantes, à propos de la réunion du 4 décembre 1283. « L'archevêque de Bourges s'étant levé au moment où la réunion se trouvait complète, ouvrit la séance par un sermon en latin sur la charité. Nous ne le connaissons que d'après la copie que Frankowitz dit en avoir trouvée dans le traité aujourd'hui perdu de Godefroi de Fontaines contre les ordres mendiants ; et quelques expressions très vives, prêtées à l'auteur de ce sermon, pourraient faire craindre, si on n'en avait pas d'autres exemples, qu'un écrivain protestant n'eut exagéré la véhémence des querelles survenues entre les ordres mendiants et les prélats de France, appuyés par les docteurs en théologie de l'Université de Paris (1).

Quand bien même le protestant Flacius Illyricus aurait fidèlement rapporté les paroles de Godefroi de Fontaines, il faudrait encore se rappeler ce que répondait le Père Coeffeteau à Philippe du Plessis de Mornay, qui avait cru pouvoir raconter d'après Godefroi, présenté par Flacius Illyricus, ce qui s'était passé à ces assemblées. « Ce Godefroy des Fontaines, dit l'il-

(1) Histoire littéraire de France... tom. XXI, p. 23.

lustre Dominicain, sur la foy duquel Duplessis nous rapporte cette dispute, estait ennemi juré de ces Ordres, veu que mesme il s'efforca, avec quelques autres envieux, de renverser la doctrine de saiut Thomas, ce qui lui succéda peu heureusement. Cet homme donc, qui faisait profession ouverte d'inimitié contre les ordres nouveaux, a représenté comme il lui a pleu les assemblées des prélats et de l'Université, et les harangues qui y furent faictes ; c'est pourquoy nous ne nous arresterons point davantage pour en examiner les particularitez (1). »

Quoi qu'il en soit, la tenue des réunions paraît certaine. Or comme Richard n'en parle pas, comme il ne semble pas se douter que l'on puisse contester la concession du privilège, on se trouve encore amené, par voie de déduction, à croire que le privilège venait en effet d'être concédé. Sbaraléa a donc raison de dire que Richard termina son commentaire peu après l'année 1281, c'est-à-dire en 1282 ou 1283.

Daunou, sur l'autorité de Bale, ne craint pas d'affirmer, que l'enseignement de notre Docteur ne fut pas tout-à-fait irréprochable. Après avoir fait cet aveu rapporté plus haut « il brilla dans les disputes scolastiques, et acquit ensuite, par ses leçons une plus haute renommée » il ajoute : « On vantait particulièrement son habileté à expliquer les textes les plus obscurs. Toutefois Bale et du Boulay disent que son enseignement, quelquefois très élevé, ne laissait pas de comprendre des choses inutiles ou même pernicieuses ; *grandia quædam, sed minus utilia, atque utinam non perniciosa, Parisiis docuit.* » Il n'en fut pas moins

(1) Réponse au livre intitulé : Le Mystère d'iniquité du sieur Duplessis, in-fol., 1614, p. 1000-1001.

surnommé le Docteur solide, copieux, authentique (1). »

Daunou paraît justement étonné de tous ces titres décernés à Richard. Il est étrange en effet de voir un maître, dont l'enseignement ne savait pas éviter les questions inutiles et même pernicieuses, honoré du surnom de Docteur *solide*, *très-fondé*, *authentique*. Daunou aurait pu s'éviter un pareil étonnement, s'il avait fidèlement traduit le texte de Bale, accepté par du Boulay. Celui-ci reconnaît à Richard de Middletown une grande pénétration d'esprit, une dextérité peu commune dans la solution des objections, une connaissance approfondie du droit canon. « Ingenio acutissimus erat, et in altercationibus sophismatum solvendis subtilissimus. Jus canonicum apprime didicit. » Il s'approprie ensuite les paroles de Bale qui ne s'appliquent nullement à tout l'enseignement de Richard, comme chacun peut en juger : « His fulcitus armis, inquit Balæus, grandia quædam, sed minus utilia, atque utinam non perniciosa, Parisiis iste in conspectu Sorbonicorum Rabbinorum disputavit, docuit et exposuit. » A moins donc de restreindre à ces discussions auxquelles assistaient des maîtres juifs ou autres, tout l'enseignement du docte franciscain, il est pour le moins inexact de dire, d'une manière générale, que sa doctrine renfermait des choses inutiles et pernicieuses.

Nous nous demandons même, s'il ne serait pas plus conforme à la vérité de nier, que de restreindre les allégations de Bale. Bien des raisons nous y engagent.

Pas plus Wading et Sbaraléa que Wood, ne parlent de ces prétendues controverses. De plus les écrits connus de Richard, c'est-à-dire son commentaire sur

(1) Histoire littéraire..., t. XXI, p. 128.

les sentences et ses *Quodlibétiques*, loin de manifester une tendance pour les questions inutiles et pernicieuses, accusent un caractère tout opposé. Scheeben dit avec beaucoup de raison. « L'anglais Richard Middleton... a laissé un commentaire sur les *Sentences* et les *Quodlibétiques*. Comme saint Thomas, il procède avec beaucoup de calme et de pénétration et se rapproche plus de ce dernier que les autres théologiens franciscains par la doctrine et la manière de les concevoir (1). »

Si, à ces caractères intrinsèques, nous joignons le témoignage des historiens, il sera difficile d'ajouter foi aux paroles de Bale. Les historiens, en effet, s'accordent généralement à voir dans notre Docteur l'une des gloires des Universités d'Oxford et de Paris. Qu'il nous suffise de citer les paroles de Wood et de Leland.

Dans son histoire de l'Université d'Oxford, Antoine Wood range Richard parmi les théologiens les plus remarquables de la fin du XIIIe siècle ; il le tient pour un homme d'une éminente doctrine, capable de jeter un reflet de gloire sur les Universités d'Oxford et de Paris (2). Leland admire surtout son talent comme commentateur de la Sainte Écriture. Aucune difficulté ne l'arrête, il pénètre jusqu'aux sens les plus cachés, résout facilement les plus grandes difficultés, et expose clairement ce que le texte sacré renferme de plus obscur (3).

(1) La Dogmatique... tom. I, p. 670.

(2) « Accedit ad hos (præstantissimos theologos) Richardus Middletonus, quem Doctorem solidum et profundum nominabant, quique, prout ætas illa ferebat, vir fuit doctrinâ excellenti ; utriusque autem academiæ ornamentum evasit, et lecturis æque ac disputationibus cum sorbonistis inclaruit. » (Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis lib. 1, p 128, col. 2e.)

(3) « In difficillimis S. Scripturæ locis exponendis adeo fuit

Tout le monde reconnaîtra mieux dans ces témoignages de Wood et de Leland, que dans celui de Bale, le professeur appelé par la tradition le docteur solide, très-fondé, copieux, authentique.

Nous ne savons, si en 1283, Richard de Middletown enseignait encore le Maître des Sentences à l'Université de Paris ; mais nous savons qu'en cette année sa science bien connue le désigna au choix du Ministre général de l'Ordre, pour remplir une mission aussi délicate que difficile. Par ses paroles aussi bien que par ses écrits, le Père Pierre Jean Olive de Sérignan avait attiré sur lui l'attention de ses frères et de ses supérieurs. Son amour de la règle, son zèle de la discipline régulière, le grand rôle qu'il assignait à l'Ordre de saint François dans les destinées de l'Église, lui avaient suscité de dévoués partisans, on pourrait même dire de fidèles disciples, non-seulement dans la province narbonnaise, mais dans tout l'Ordre. Tous ses frères ne partageaient cependant pas cette admiration enthousiaste. Les uns, hommes de science et d'expérience, remarquaient dans le jeune bachelier de la Sorbonne, une tendance à aggraver les obligations de la Règle et à exagérer les lois de la discipline ; ils trouvaient sa doctrine peu sûre dans l'exposition du texte des Sentences et des Saints Livres. Ceux-là se tenaient sur la réserve et désiraient être fixés sur la valeur de ses écrits et de ses paroles. Les autres, portés à un relâchement qui allait s'accentuant de jour en jour, désireux d'accommoder la Règle aux secrètes inclinations de leur cœur, trouvaient inopportuns et gênants ces appels réitérés à la Réforme, à une vie

exercitatus, ut seculo suo vix quisquam fuerit, qui reconditos sensus acutius penetraverit, subtilius discusserit, vel clarius exposuerit. » (Collectan. tom. IV, p. 264.)

plus austère et plus pauvre. Ils voulaient descendre, et ce jeune novateur prétendait les obliger à s'élever. Ils tendaient à se rapprocher de la vie des autres clercs, et lui prétendait que les clercs arriveraient un jour à imiter le dépouillement des Frères Mineurs. Des tendances si opposées eurent chacune leurs partisans, souvent passionnés, quelquefois violents. Chacun défendit ses opinions avec ardeur : de là des querelles interminables, de regrettables divisions entre les frères du même Ordre, et des exagérations de doctrine.

Nous n'avons pas ici à raconter les malheureux incidents qui, dans la première moitié du XIVe siècle, révélèrent au monde une sérieuse décadence de l'Ordre franciscain ; mais nous tenons à constater que la mémoire et les écrits de Pierre-Jean Olive subirent les conséquences de cet état des esprits. Tandis que de saints religieux vénéraient sa mémoire, défendaient sa doctrine, proclamaient sa sainteté, se faisaient emprisonner plutôt que de livrer aux flammes ses écrits ; d'autres poursuivaient d'une haine implacable tout ce qui restait de lui. Ils faisaient condamner et détruire ses ouvrages, ils profanaient son tombeau et jetaient au vent ses restes vénérés. Parmi ces ennemis acharnés il convient de noter le peu véridique Abraham Bzovius et le fameux inquisiteur Nicolas Eymeric. L'un et l'autre imputent au Père Pierre un nombre considérable d'erreurs et d'hérésies ; ils font de lui un hérétique et même un hérésiarque, et cela malgré ses actes réitérés de soumission pendant sa vie, malgré sa profession de foi si catholique sur son lit de mort.

Dès l'an 1278 Pierre-Jean Olive, âgé seulement de trente et un ans, avait dû brûler de ses mains un livre où il avait loué avec excès la Bienheureuse Vierge Marie. Il avait exécuté cet ordre du Ministre général.

Jérôme d'Ascoli, sans laisser paraître la plus légère émotion, sans témoigner le plus petit regret. Comme ses frères lui en témoignaient leur étonnement, il leur affirma avoir éprouvé, en livrant son livre aux flammes, un plaisir égal à celui qu'il avait goûté en l'écrivant. Et pourtant Jérôme d'Ascoti, devenu pape sous le nom de Nicolas IV, déclara que le livre de Pierre-Jean Olive contenait plutôt des singularités et des nouveautés que des hérésies. S'il s'était montré sévère envers le livre, c'était, affirmait-il, pour éprouver la vertu de l'auteur et calmer son ardent enthousiasme (1).

Quatre ans plus tard, en 1282, de nouvelles plaintes furent formulées contre la doctrine du Père Pierre au Chapitre général tenu à Strasbourg. Le Ministre général Bonagratia ou Bonnegrâce, de saint Jean en Percher près de Bologne, recueillit dans les *Quodlibeta* et autres ouvrages du Père Olive toutes les propositions qui lui parurent dignes de censure ; puis, lorsqu'il vint à Paris l'année suivante, il soumit ces propositions à l'examen de sept religieux, docteurs ou bacheliers de l'Université de Paris. Nous voyons figurer parmi ces docteurs le Provincial de la Province de France, puis les Pères Arlot de Prato en Toscane et Jean Minius de Murrho dans la Marche, qui devaient dans la suite succéder au Père Bonnegrâce dans la charge de Ministre général. Mais le plus remarquable de ces théologiens fut sans contredit le Père Richard de Middletown.

Tous ces docteurs se livrèrent à une étude approfondie des propositions qui leur étaient soumises, et crurent devoir en noter quelques-unes comme dangereuses et malsonnantes. Dans une lettre adressée à tous leurs frères et munie du sceau de chacun d'eux,

(1) Annales Minorum, ann. 1278, n° 27.

ils firent connaître les sentences qu'ils avaient portées. Cette lettre fut remise au Ministre général, qui se dirigea vers Avignon pour exiger la soumission du Père Olive et de ses partisans (1).

Si on s'en rapportait uniquement à la Chronique des vingt-quatre Ministres généraux, on serait tenté de croire que la soumission du Père Olive fut complète et absolue. Elle dit en effet, qu'il se conforma en tout aux décisions des sept Docteurs, approuvant ce qu'ils avaient approuvé, condamnant ce qu'ils avaient condamné (2).

Si Pierre-Jean Olive obéit tout d'abord à ce sentiment, il ne tarda pas à modifier sa ligne de conduite. Un document ignoré de Wading, mais relaté par Du

(1). « Anno Domini 1283, idem Generalis (Bonagratia de Bononiâ) juxta definitionem Argentinensis Capituli, visitando Parisiis venit, et omnia quæ in doctrina Fratris Petri (de Olivâ) male sonare videbantur, recolligens, ipsa determinanda et examinanda exposuit Fratribus Draconi, Ministro Franciæ, Johanni Garav, Simoni de Hensi, Arlotho de Prato, sacræ theologiæ magistris, nec non fratribus Richardo de Mediavillâ, Aegidio de Bensâ et Johanni de Murro, Parisiis Bachallariis. Qui super his maturâ deliberatione præhabitâ, quædam tanquam periculosa et male sonantia reprobarunt. Quam reprobationem sub eorum sigillis universis Fratribus per litteras transmiserunt, quæ septem sigillorum littera fuit dicta. Cum quâ litterâ dictus Generalis venit Avenionem, ut ibi dictæ doctrinæ compesceret quoad illos reprobatos articulos sectatores. » (Chronica XXIV Generalium Ministrorum ad ann. 1283.)

(2) « Eodem tempore dictus Pater Petrus præfatam determinationem contentam in dictâ litterâ septem sigillorum approbavit, et si quæ in oppositum dixerat his verbis revocavit : « Ego Frater Petrus Johannis in verbis Magistrorum nostrorum, quæ continentur in litterâ septem sigillorum, quæ ad requisitionem vener. Patris Fratris Bonagratiæ tunc Generalis Ministri per obedientiam responderunt, credo ipsos sanum intellectum habuisse, et secundum ipsum quem credo habuisse se in verbis illis, illa verba accepto et recipio, et quidquid eis contrarium dixi vel scripsi, vel docui, revoco. » (*Ibid.*)

Plessis d'Argentré, le démontre clairement. C'est une défense datée de Nîmes et composée en 1285 par le Père Olive lui-même. Dans cette défense il cherche à justifier sa doctrine et à donner une explication favorable aux propotisions condamnées par les sept Docteurs franciscains.

Il commence très-adroitement par protester de sa grande révérence envers ses juges (1). Mais cette révérence, ajoute-t-il, ne peut lui faire un devoir d'accorder à leurs décisions une obéissance analogue à celle que réclame la foi catholique, les paroles de la Sainte Écriture, les décrets du Souverain Pontife ou d'un Concile général. « Hinc est, carissimi Patres, mihi valde venerabiles, et merito reverendi ac metuendi, quod, quamvis ego abominandus homuncio, ne dicam, respectu Dei, sed etiam respectu vestri, sim nihil ; et, si dici queat, minus quam nihil : ex hoc tamen a me obedientiam talem exigere aut exigendam consulere non debetis, ut vestris dictis, quamvis solemnibus, quamvis reverendis, tanquam catholicæ fidei, aut velut scripturæ sacræ eloquiis, aut tanquam determinationi Romani Pontificis, vel Concilii generalis, omnino debeam subdi : nisi enodatione, luce clariori, primitus innotescat vestrum dictum esse vere dictum catholicæ fidei, et scripturæ sacræ (2). »

Après ce préambule destiné à justifier ses observations, Pierre Jean Olive fait d'abord remarquer que les

(1) Reverendis in Christo Fratribus Fratri Arloto de Prato, Fratri Richardo de Mediavillâ, F. Drachoni ; F. Joanni Valensii ; F. F. Symoni, sacræ Theologiæ Doctoribus ; F. Agidio de Baysi ; F. Joanni de Murro, Bachalariis Domus Parisiensis, homuncio peccator vilissimus dictus Frater Petrus Joannes Olivi, eam reverentiæ plenitudinem, quam decet Magistros et Patres tantos et tales. » (Collectio Judiciorum de Novis Erroribus..., t. I, p. 226-227.)

(2) *Ibid.*, p. 227.

écrits incriminés ont été publiés contre sa volonté. Il se plaint ensuite de la rigueur de la sentence qui atteint non-seulement ses écrits, mais encore sa personne. Or sa doctrine et sa personne lui paraissaient mériter plus d'indulgence. Il ne comprend pas qu'il ait pu être condamné sans avoir été entendu, sans avoir été admis à répondre de ses paroles, à en expliquer le sens véritable. Sa conduite passée, ses sentiments bien connus, son amour ardent de l'Église romaine, de la foi catholique, de la règle de saint François et de son Ordre, auraient dû être pris en considération et peser un peu dans la balance (1). Mais puisqu'il a été condamné sans avoir pu se justifier de vive voix, il veut au moins le faire par écrit.

Dans ce but il passe en revue toutes les propositions incriminées, il examine la nature de la sentence portée, il expose les significations que peuvent avoir les propositions, et, il est rare qu'il n'en trouve pas une bonne et une mauvaise. Naturellement il revendique pour sa doctrine la signification jugée bonne et il rejette l'autre.

Pierre Olive procède d'une manière peu différente, lorsqu'il arrive aux propositions formulées par ses examinateurs. Ces propositions exprimaient la doctrine qu'il était tenu de professer et à laquelle il devait souscrire.

(1) « Miror satis, quomodo tam rigidus processus est contra me actus; et quomodo tam solemnis, tamque inusitata sententia, tamque diffamatoria per viros solemnes est data, me super his omnino irrequisito : saltem, an omnino sub illis verbis ego illa scripsissem; et, an sub tali sensu seu intentione, qualis mihi imponitur, vel sub aliâ, scripserim vel dixerim illa. Cum omnia jura tam civilia, quam canonica clament, quod reus ante debeat audiri, quam sententialiter condemnari; et præcipue in causâ, quæ doctrinam veritatis et fidei catholicæ tangit : et potissimum, ubi per evidentia signa et opera patet, quod talis semper fuit, et est zelator constans et fervidus Romanæ ecclesiæ, et Fidei ejus, et omnimode puritatis Regulæ suæ, ac Ordinis sui. » *Ibid.*

La déclaration suivante revient souvent à la suite des propositions : « ¡Cette doctrine je l'accepte dans tel ou tel sens, et s'il m'est arrivé de dire le contraire, ce que je ne crois pas, je le révoque. » Parfois il nie d'une manière absolue avoir jamais formulé dans son enseignement ou ses écrits les propositions censurées.

Cette justification n'était pas de nature à apaiser les esprits et à terminer le conflit ; mais elle eut pour résultat de faire comprendre à tous, que l'on avait peut-être eu tort de le condamner, sans avoir entendu ses raisons et ses explications. En cette même année 1285, le Père Arlot de Prato fut nommé, au Chapitre de Milan, le onzième ministre général de l'Ordre. Il voulut terminer cette question de doctrine, laissée en suspens par la mort du Père Bonagratia, et qui passionnait et divisait les esprits. Pierre Jean Olive fut appelé à Paris, et là, devant le Ministre général et les Pères Richard de Middletown et Jean de Murrho, il eut toute liberté pour se disculper et convaincre ses juges de son innocence.

Comme dans sa défense écrite, le Père Pierre déclara qu'il avait été accusé injustement sur plusieurs points. Pour ceux qui lui étaient reprochés à bon droit, il les défendit par de nombreuses et fortes raisons. Un jour qu'il avait été prié de justifier son sentiment sur la nature de Dieu, dont il était accusé de méconnaître l'unité et la simplicité, il apporta des preuves si nombreuses et si fortes que ses juges étonnés ne purent sur-le-champ lui opposer une réponse satisfaisante (1).

Cette vigoureuse défense du Père Olive sur un des points les plus graves de l'accusation, ne fut peut-être pas sans influence sur l'issue du débat. Toujours est-il

(1) Annales Minorum, ann 1285, n° 5.

que ses juges ne se pressèrent pas de porter leur sentence, et la mort du Père Arlot de Prato étant bientôt survenue, aucune décision ne fut prise. L'accusé se retira sans être justifié, mais aussi sans être condamné.

Une question se pose naturellement. Pierre Jean Olive méritait-il réellement d'être condamné ? Il est incontestable que toutes les propositions censurées ne le sont pas justement. Les disciples de saint Thomas ne seraient pas peu surpris d'en trouver quelques-unes admises par leur maître et par toute son école.

Quel est le disciple fidèle de saint Thomas qui, aujourd'hui encore, n'admette que Dieu ne peut créer la matière première sans l'unir à une forme quelconque ? Tous souscriraient à cette conclusion formulée par Goudin dans sa philosophie : « Videtur fieri non posse, *etiam de potentia Dei absoluta, ut Materia existat sine forma.* » Ita tenet. S. Thomas quodl. 3 art. 1. « Quod, inquit, aliquod sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem ; et *hujusmodi est materiam esse sine formâ.* » Idem habet 1 p. q. 66 art. 1 aliisque in locis (1). » Et cependant cette proposition figure au nombre de celles que les sept docteurs ont jugé dignes de censure.

Pour se disculper, Jean Olive ne s'abrite pas derrière l'autorité du frère Thomas, comme il le fait dans d'autres circonstances. La raison en est bien simple. A la fin du XIIIe siècle, les opinions du Docteur Angélique, au sujet de la matière et de la forme, n'étaient pas toutes tenues en grande estime. Avant les sept docteurs franciscains, les Universités d'Oxford et de Paris

(1) Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomæ Dogmata auctore P. F. Antonio Goudin, ord. Præd., tom. II, Physicæ, Pars I^a. Disp. I, qu. 2, art. 4, p. 111).

s'étaient permis d'en censurer quelques-unes, comme nous aurons occasion de le constater. Pour toute justification, le Père Pierre se contente de dire qu'il n'a ni embrassé ni rejeté l'opinion blamée. Voici ses paroles : « De hoc in quæstionibus de materiâ recitavi duas opiniones ; nullam earum asserens ; sed solum in fine dicens, quod si in hoc aliqua contradictio implicatur, Deus hoc non potest. Si autem non implicatur, quod Deus hoc potest (1). »

Les opinions du Frère Thomas n'étaient pas les seules qui eussent dû trouver grâce devant les examinateurs. Wading, d'après Ubertin de Casal, prouve que la plupart des opinions émises par le Père Pierre Jean Olive ne lui étaient pas personnelles. Si elles n'étaient pas toujours conformes aux sentiments universellement admis, elles étaient du moins professées de son temps dans la sainte Eglise, et plusieurs ont conservé leur probabilité jusqu'à nos jours. Mais Wading va trop loin lorsqu'il cherche à absoudre le Père Pierre de toute erreur (2). Nous verrons, en parlant du Concile de Vienne, que son opinion sur l'union de l'âme et du corps fut condamnée par la sainte Eglise.

Ubertin de Casal, tout en se glorifiant d'avoir eu pour maître dans la vie spirituelle Pierre Jean Olive, tout en se proclamant redevable envers lui de grands progrès dans la vertu et de précieuses connaissances sur les douleurs intérieures du cœur de Jésus (3), croit

(1) Collectio Judiciorum. De novis erroribus, tom. I, p. 232.

(2) Annales Minorum, ann. 1297, nº 6-48.

(3) « Affuit tunc cum prædictis magistris practicis seraphicæ sapientiæ (id est vir Deo plenus Petrus de Senis et devotissima virgo Cæcilia de Florentiâ) doctor speculativus et Christi vitæ defensor præcipuus Deo charissimus frater Joannes Olivi qui nunc felici transitu ut spero regnat in cœlis. Qui me modico tempore, spiritu Jesu præveniente, sic introduxit ad altas perfectiones animæ dilecti Jesu et

cependant devoir ajouter cette petite restriction. « Non tamen hunc perfectum doctorem, quem rationabiliter tantum hunc commendo, in aliquibus dictis suis sequor: quia aliquando bonus dormitat Homerus: nec omnia omnibus data sunt (1). » Ces paroles d'un disciple et d'un admirateur indiquent assez qu'il y a un choix à faire dans la doctrine du Père Pierre, et qu'il faut veiller, en cueillant les roses de se préserver des épines, « ex eis rosam excerpi, sentibus omissis. » C'était le conseil que donnait le pape Sixte IV, lorsqu'il permit de lire ses livres (2).

A partir de l'année 1285 ou 1286, Richard de Middletown ne paraît plus s'être occupé des écrits de Pierre Jean Olive. Vers cette époque, l'obéissance lui confia un emploi qui le retint de longues années loin de Paris. Charles II, roi de Naples, de Sicile et de Jérusalem avait demandé aux religieux de saint François de se charger de l'éducation du second de ses enfants, le jeune Louis. Ils acceptèrent cette importante et délicate mission, et choisirent pour la remplir des religieux aussi remarquables par leur science que par leur piété. « Ces maîtres, dit l'un des auteurs de la vie de

suæ dilectissimæ Matris et ad profunda scripturæ et ad intima tertii status mundi et renovationis vitæ Christi, ut jam ex tunc in novum hominem mente transiverim. Sed et exteriori vitâ satis videbar aliqualiter reformatus. Nam docuit me, prius interius docente Jesu, in omni lumine cujuscumque scientiæ, quam maxime in altis veritatibus theologiæ et in omni aspectu cujuscumque creatæ naturæ quasi ubique intueri Dilectum, et me ipsum semper sentire cum Jesu mente et corpore crucifixum. Et tunc tota Christi vita non sparsim sed simul colligebatur in ejus passione et cruce, et in omni actu vitæ suæ mihi occurrebat Jesus semper cruce transfixus, et quasi inter abyssales cordis sui dolores sæpius submergebar. (Arbor vitæ crucifixæ Jesu Prologus primus.)

(1) *ibid.*

(2) Annales Minorum, ann. 1297, n° 35.

saint Louis de Toulouse, furent Richard de Midleton, Docteur de l'Université de Paris, et l'un des plus savants théologiens de son siècle ; Guillaume de Falgaria, et Pons Carbonel, dont les lumières égalaient les vertus. Ils étaient d'abord chargés seuls de l'éducation du jeune Louis ; mais l'art d'élever un prince renfermant plusieurs objets, le roi leur réunit dans la suite Guillaume de Monier, gentilhomme provençal, en qualité de gouverneur, et Jacques d'Euse ou d'Ossat, en celle de précepteur. C'est ici le célèbre d'Ossat de Cahors, qui, de prévot de Barjols, fut fait évêque de Fréjus, archevêque d'Avignon, enfin cardinal et souverain-pontife sous le nom de Jean XXII (1). »

Comme Richard, Guillaume Falgaria ou Fauger d'Aquitaine était un célèbre théologien de son temps. Il a laissé un abrégé des commentaires de saint Bonaventure sur le Livre des Sentences. Nommé Vicaire général de l'Ordre par Martin IV à la mort du Père Bonagratia, il fut conservé dans cette charge par le Chapitre général tenu à Milan en 1285 (2). L'importante fonction dont il était revêtu, ne l'empêcha pas de concourir à l'éducation du jeune prince.

Cette éducation commencée en Province devait se continuer en Catalogne. Le roi Charles II avait été fait pri-

(1) La vie de S. Louis, religieux de l'Ordre de S. François et évêque de Toulouse, par un citoyen de Brignolle. Avignon. 1780. Livre premier, p. 6. — Le dernier historien de saint Louis de Toulouse, M. l'abbé Verlaque, contredit quelques-uns des faits énoncés ci-dessus. Il ne veut à aucun prix que Jacques Dueze ou d'Ossat ait jamais été le précepteur du jeune prince. Il s'efforce de le démontrer dans sa vie de saint Louis, comme dans son ouvrage sur Jean XXII. Nous évitons à dessein d'entrer dans ce débat qui n'appartient pas à notre sujet. Il nous suffit de savoir que tous les historiens s'accordent à voir dans Richard l'un des principaux précepteurs de Louis de Toulouse.

(2) Chronica XXIV Ministrorum generalium

sonnier en 1284 dans un combat naval contre l'armée de Pierre, roi d'Aragon. En 1288, un traité rendit la liberté au roi de Naples, mais à des conditions très-onéreuses. Pour en assurer l'exécution, le roi d'Aragon exigea la remise de nombreux otages, parmi lesquels on voit figurer les princes Charles Martel, Louis et Robert. Charles Martel fut bientôt remplacé par son frère Raymond Béranger, le cinquième des enfants de Charles II. Pendant sept ans ces trois princes restèrent enfermés soit au fort de Cuirana, soit à Barcelone. Enfin le traité de 1295, conclu entre le roi de Naples, Charles II, et le roi d'Aragon, Jacques II, leur rendit la liberté.

Louis était alors dans la vingt-et-unième année de son âge ; il avait déjà pris l'habit ecclésiastique, et il n'attendait plus que la permission de son père, pour entrer dans l'Ordre de saint François. Ses études profanes et sacrées étaient très-avancées. Un contemporain, auteur anonyme de sa vie, publiée par les Bollandistes, nous dit avoir assisté, la septième année de sa captivité, à un examen public qu'il passa avec honneur à Barcelone devant les hommes les plus doctes de la cité (1).

Pendant les longues années de sa captivité le jeune Louis s'était autant formé à la vertu qu'à la science. Non content d'écouter les leçons de ses maîtres, il aimait à s'associer à leurs exercices de piété. C'est ainsi qu'il avait obtenu, nous disent ses historiens, de pouvoir interrompre le sommeil de la nuit, à l'exemple

(1) « Nam illo duntaxat septennio suæ captivitatis, quo perpetuâ consuetudine fratrum Minorum utebatur, qui illum in disciplinam acceperant, tantos fecit progressus, nedum in litteris humanioribus, verum etiam in sacris, ut in coronâ etiam doctissimorum virorum prudenter respondere posset (uti ipse vidi Barcinone), et argute disputare. » (Acta sanctorum 19 Augusti-Vita Sancti Ludovici Tolosani auctore anonymo synchrono, cap. 2).

des frères Mineurs, pour chanter les louanges de Dieu. Il recherchait aussi la société des hommes doctes et vertueux, et il aimait à suivre leurs conseils. Richard de Middletown était l'un de ces hommes dont le jeune prince recherchait la compagnie et suivait volontiers les conseils. Il partageait cet honneur avec plusieurs autres, mais l'auteur anonyme se contente de nommer le célèbre jurisconsulte Jacques d'Ossat et le frère Mineur Guillaume Fauger (1).

La réputation de science et de vertu de Louis d'Anjou était si bien établie, son désir de se consacrer à Dieu si universellement connu, que le pape Boniface VIII le contraignit en 1295, à accepter l'évêché de Toulouse. Tout ce que le saint put obtenir par ses larmes et ses prières, fut de n'être contraint à accepter le lourd fardeau de l'épiscopat, qu'après avoir fait profession dans l'Ordre de saint François. Trois jours après avoir émis sa profession entre les mains du Père Jean Minius de Murho, l'un des sept examinateurs de la doctrine du Père Olive, il fut proclamé évêque de Toulouse. C'était le 27 décembre 1295, et le dimanche 30 le pape lui donnait lui-même la consécration épiscopale.

Vingt mois ne s'étaient pas écoulés, que le jeune évêque de Toulouse mourait à Brignoles. Il avait étonné le monde pendant sa vie par la sublimité de ses vertus; il l'étonna après sa mort par l'éclat de ses

(1) « Adhibebat in consilium familariter Jacobum ab Osà, juris civilis clarissimum professorum : qui postquam adlectus esset in munerum episcoporum, ac deinceps in primum ordinem purpuratorum Patrum S. R. E. Cardinalium, nunc gerit sanctissimum et summum Pontificatum, dictus Joannes XXII. Magna quoque Illi consuetudo cum venerabilibus Patribus fr. Guilielmo a Fulgariâ et fr. Richardo a Mediâvillâ, ordinis Minorum S. Theologiæ doctoribus et eximiis professoribus ; et plerisque aliis spectatâ pietate et eruditione clarissimis viris. » (Acta sanctorum, *ibid.*).

miracles. Sa douce figure reste pour l'ordre de Saint-François le modèle le plus achevé de la pureté et de l'innocence. Si saint Louis de Gonzague l'a égalé, il ne l'a certainement point surpassé. Et comme si tout devait être extraordinaire dans l'histoire de ce jeune saint, ce fut son ancien conseiller, Jacques Dueze, devenu pape sous le nom de Jean XXII qui le canonisa en 1317. La mère du saint, Marie de Hongrie, vivait encore, et elle eut l'insigne honneur de voir son fils élevé sur les autels.

La destinée des religieux franciscains, qui avaient concouru à l'éducation du jeune évêque de Toulouse, fut bien différente. Guillaume Fauger devint évêque de Viviers vers l'an 1300. Le pieux et docte Père Pons Carbonel fut victime de son attachement à Pierre Jean Olive. Pour avoir refusé de se dessaisir de ses ouvrages, il fut incarcéré par ses frères et mourut en en prison. Dieu manifesta l'innocence et la sainteté de son serviteur par une multitude de miracles, qui s'opérèrent sur son tombeau. C'est à Barcelone que son corps fut transporté après sa mort. Des hagiographes espagnols le comptent au nombre des saints de la Catalogne (1).

Pour Richard de Middletown l'éducation de Louis d'Anjou fut comme le couronnement de sa vie. A partir de l'année 1296 l'histoire perd la trace de ce grand théologien. Le silence se fait autour de sa personne et il passe les dernières année de sa vie, comme il avait passé les premières, dans une complète obscurité pour l'histoire. La date même de sa mort est incertaine. Daunou résume assez fidèlement les divers sentiments des historiens sur ce point : « On ignore,

1) Annales Minorum, ann. 1297, nº 35.

dit-il, les circonstances et la date du décès de Richard : les uns le font vivre jusqu'aux premières années du XIVe siècle ; ils le placent entre Gautier, évêque de Poitiers, décédé en 1307, et Jean Scot en 1308 (1) ; Moréri dit 1304 ; d'autres, comme Wading, ne prolongent sa carrière que jusqu'en 1302 ; et Dempster la ferme en 1300. Nous indiquons approximativement la fin du XIIIe siècle, auquel les travaux de ce théologien appartiennent : c'est à l'an 1290 que Trithème et du Boulay attachent sa célébrité. Son nom se lisait inscrit avec ceux de quelques illustres docteurs, autour de la tombe de Jean Scot à Cologne (2). »

Vers l'époque où la personne de Richard disparaissait comme insensiblement de la scène du monde, un curieux document nous fait voir que ses Commentaires sur le Lombard étaient du nombre des livres usuels, dont se servaient les élèves de l'Université de Paris. Ce document de l'année 1302 ou 1303, et publié pour la première fois, croyons-nous, par Charles Jourdain, fixe aux libraires le prix des manuscrits concédés aux étudiants. Or à côté des manuscrits qui contenaient le texte des divines Ecritures, des traités

(1) C'est le sentiment de Sbaraléa. Il l'adopte parce que dans l'ouvrage appelé la *Somme d'Asti* et qui fut terminée en 1317, Richard de Middletown se trouve placé selon l'ordre chronologique entre le Bienheureux Gautier de Bruges et Jean Duns Scot. « Astesanus... in proœmio suæ Summæ adducens auctores, doctoresque ordinis sui, a quibus accepit, idque per ordinem temporum, hunc Richardum refert inter Gualterum episcopum Pictavien., qui obiit ann. 1307 mense januario, et Joann. Scotum ann. 1308 novembri mense defunctum; quapropter hunc crediderim obiisse inter ann. 1307 et 1308, et si Dempsterus dicat ann. 1300, et Waddingus anno 1302 mortuum. » (Supplementum ad Scriptores trium ordinum sancti Francesci, p. 634).

(2) Histoire littéraire de France, tom. XXI, p. 129.

des Pères, nous voyons quelques-uns des Commentaires sur le texte sacré et sur le Livre du Lombard par les principaux docteurs scolastiques du XIIIe siècle. Les Commentaires théologiques du frère Richard y sont indiqués ainsi que plusieurs ouvrages de théologie et d'exégèse du frère Bonaventure. Il est à noter que ce dernier se trouve désigné sous le nom de frère de Bonne Fortune (1). Voici ce que nous trouvons sur Richard de Middletown :

Opera fratrîs Richardi.
In primo sententiarum : XXXIX pec. : XXXII den.
Item, in secundo sententiarum : LXI pec. : IIII sol.
Item, in tertio : LVII pec. : III sol. et X den.
Item, in quarto : XXIIII et V pec. : V sol, IIII den. (2).

(1) Il est à regretter que Bonelli n'ait pas eu connaissance de ce document presque contemporain du Docteur séraphique, et qui lui attribue une nombre relativement considérable de commentaires sur les livres de la sainte Ecriture. Il aurait su en profiter contre Casimir Oudin et contre tous ces critiques qui abusent de l'argument négatif.

« Hæc sunt scripta fratris Bone Fortune, de Ordine fratrum Minorum scilicet.

Postille super Lucam : continent pecias LXXIII ; III sol.

Item, Postille super Canticum Canticorum ; XVIII pec. : VIII den.

Item, Postille super librum Proverbiorum ; continent pec XXXVII: XV den.

Item, Postille super Canticum Canticorum ; XV pec.; VIII den.

Item, Postille super librum Sapientiæ ; X pec.; VI den.

Item, Postille super Apocalypsim ; XXIII pec.; XV den.

Item, Postille super Epistolas canonicas ; VIII pec.; XV den.

Item, super sententias ; pro primo : II sol.; pro secundo : IIII sol.; pro tertio : II sol.; pro quarto : II sol. » (Index Chronologicus Chartarum pertinentium ad historiam Universitatis Parisiensis, studio et curâ Carol. Jourdain, in-fol., p. 74. Hachette, 1862. — Disons, puisque nous parlons de S. Bonaventure, que d'après ce document le Pharetra ne saurait lui être attribué.

(2) *Ibid.*

Pour comprendre ces quelques lignes, il est bon de savoir que deux indications accompagnent le titre du manuscrit : son prix et son étendue. Le prix du manuscrit se soldait en deniers et en sous d'or. Son étendue se calculait d'après le nombre des pièces ou cahiers *peciæ*. Sans pouvoir déterminer exactement ce que contenait une pièce à l'Université de Paris, nous savons qu'à Bologne une pièce comprenant huit pages de deux colonnes chacune. Chaque colonne se composait de soixante-deux lignes, et chaque ligne de trente-deux lettres. Il ressort du document dont nous nous occupons, qu'à l'Université de Paris les pièces n'avaient pas toutes la même étendue. Il y est fait mention de pièces de six pages et de sept pages.

Comme on le voit, même après les immortels écrits d'Alexandre de Halès, d'Albert-le-Grand, de saint Bonaventure et de saint Thomas, les ouvrages de Richard n'étaient pas dédaignés à l'Université de Paris. Ils y occupaient avec ceux de Gilles de Rome, de Henri de Gand, de Pierre de Tarentaise une place distinguée. Daunou consent à reconnaître que Richard a joui autrefois d'une grande renommée. « Sa renommée, dit-il, aujourd'hui éteinte, resplendissait encore en 1415, lorsqu'au Concile de Constance on invoquait son autorité contre les doctrines de Wiclef. Son témoignage eut le même poids en 1432, au concile de Bâle, où le Frère Prêcheur Jean de Raguse, dans un discours sur la communion des deux espèces, le citait comme un grave et profond auteur : *Item Richardus de Mediâ Villâ, doctor profundus et magnæ auctoritatis in scholis*. Depuis, il a reçu de pareils hommages dans la somme historique de saint Antonin, dans le *Manipulus curatorum* de Gui de Montrocher, et en d'autres

livres de théologie qui, à vrai dire, ne trouvent guère plus de lecteurs (1). »

Nous nous garderons bien de chercher à enlever aux partisans des idées de Daunou l'innocente satisfaction de croire que la renommée de Richard est éteinte à tout jamais, et que ses admirateurs sont ensevelis dans un éternel oubli. Nous nous contenterons d'exhumer de ces ouvrages, qui ne trouvent guère plus de lecteurs quelques uns de leurs témoignages. Du reste Daunou est assez indulgent pour ne pas affirmer que cet oubli est mérité.

Saint Antonin, dans sa Somme historique, range Richard parmi les théologiens de premier ordre de l'Ordre de saint François. Voici ses remarquables paroles : « Inter doctores etiam solemnes sacri ordinis Minorum adnumeratur frater Ricardus de Mediâ Villâ, qui scripsit egregie super quatuor libros sententiarum. Et in quarto sententiarum ostendit se fuisse etiam valde peritum in jure canonico, frequenter allegando jura cum Glossis (2).

Si saint Antonin a été frappé de la grande science canonique contenue dans le commentaire du quatrième livre des sentences, d'autres ont remarqué sa grande science théologique. Le Père Ange Roccha de Camerino, religieux de l'Ordre de saint Augustin, le place parmi les plus estimés. D'après ce savant, qui fut l'un des docteurs choisis par Sixte-Quint pour travailler à la grande édition vaticane des œuvres de saint Bonaventure, quatre théologiens se partageraient la gloire d'avoir excellé dans l'exposition des divers livres des Sentences. La palme appartiendrait à Scot pour le pre-

(1) Histoire litéraire de France, t. XXI, p. 129.

(2) Lib. III, tit. XXIV, cap. VIII. § 1. p. 772 — Lugduni, 1586.

mier livre, à Gilles de Rome, pour le second, à saint Bonaventure, pour le troisième, à Richard de Middletown, pour le quatrième (1).

Denys Ryckel, plus connu sous le nom de Denys-le-Chartreux, place lui aussi Richard de Middletown parmi les principaux commentateurs du livre de Pierre Lombard. Dans le prologue de son propre commentaire, il indique le but qu'il se propose. Il ne veut pas, dit-il, composer un nouveau commentaire, car il trouve, non sans raison, que le nombre de ceux qui existent déjà est considérable, trop considérable peut-être. Les nouveaux commentaires, en effet, ont l'inconvénient de faire oublier ou négliger les anciens, qui leur sont pourtant bien supérieurs. Pour éviter de donner dans l'écueil qu'il signale, Denys-le-Chartreux se propose de commenter ce livre comme Pierre Lombard l'a composé. Tout le monde sait que l'ouvrage du Maître des Sentences n'est qu'un tissu de textes des saints Pères, coordonnés d'après un plan conçu et exécuté par l'auteur. L'ouvrage de Denys-le-Chartreux ne doit donc être qu'un résumé des travaux faits sur le Lombard par les commentateurs les plus remarquables du XIIIe siècle (2). Aussi le voyons-nous sur chaque ques-

(1) « In primum excellit Scotus : in secundum Ægidius : in tertium Bonaventura : in quartum Richardus de Mediâ Villâ, (Prætatio ad opus sui Ægidi ; Romani super secundum sententiarum, édit. 1581.

(2) « Quia vero jam quasi innumerabiles super ipsum sententiarum librum scripsisse noscuntur, et adhuc quotidie aliquid scribunt, etiam plus forsitan quam expedit, dum per scripta quædam novorum minus præclara, scripta antiquorum præclariora minus curantur, leguntur, et exquiruntur : hinc intentio mea est in opere isto, ex commentariis et scriptis doctorum magis authenticorum, famosiorum, et excellentiorum, quamdam facere extractionem, et collectionem, atque doctorum illorum mentem in unum volumen redigere, quatenus sicut ipse textus libri sententiarum ex verbis, et documentis sanctorum Patrum est collectus : ita et opus istud ex

tion, apporter le témoignage et citer de longs extraits des ouvrages d'Albert-le-Grand, d'Alexandre de Halès, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, de Gilles de Rome, de Henri de Gand, de Pierre de Tarentaise, d'Ulric de Strasbourg, et enfin de Richard de Middletown. Dans aucun ouvrage de théologie les opinions de Richard n'occupent une place aussi considérable que dans le célèbre commentaire de Denys-le-Chartreux. Seul il aurait suffi à sauver de l'oubli la mémoire du grand docteur franciscain, quand bien même ses ouvrages seraient restés inédits comme ceux d'Ulric de Strasbourg.

En terminant, rapportons un dystique que nous a légué la tradition. Il nous montre dans Richard ce que l'école franciscaine a reconnu en lui : un grand théologien, bien plus, un maître à l'école duquel les docteurs sont allés puiser les plus salutaires doctrines.

Hauserunt veteres claro de fonte Richardi,
Doctoresque novi qui meliora docent.

R. Prosper, *min. cap.*

(*à suivre*).

---

doctrinis, et scriptis prætactorum super librum sententiarum scribentium, aducitur. » (Divi Dionysii Carthusiani in quatuor Libros Sententiarum. Prologus. Venetiis 1584.)

LITURGIE

—

DES MESSES VOTIVES

3e article

§ 5. — *Des rubriques particulières aux Messes votives.*

Ces rubriques, avons nous dit t. III, p. 348 et suiv., se rapportent au *Gloria in excelsis*, aux oraisons, au *Credo,* à la préface, au *communicantes*, à la prière *Hanc igitur*, à l'*Ite Missa est*, au dernier évangile. Il est nécessaire de revenir sur plusieurs des règles données, et de compléter certaines observations. Ce que nous avons à compléter se rapporte : 1° au *Gloria in excelsis* et au *Credo* ; 2° aux oraisons : 3° à la préface ; 4° au chant des oraisons et de la préface ; 5° au dernier évangile. Dans le présent article, nous traitons seulement du *Gloria in excelsis*, du *Credo* et des oraisons.

I. — Du *Gloria in excelsis* et du *Credo*.

Il est bon d'observer ici que la S. C. des rites a quelquefois concédé de chanter le *Gloria in excelsis* et le *Credo* à certaines Messes votives chantées par dévotion, quoiqu'elles ne puissent être mises au nombre des Messes solennelles pour une cause grave et publique. Nous en avons un exemple dans le décret suivant. « S. R. C. ad humillimas preces Gubernatoris et « confratrum confraternitatis sub titulo sanctarum. Pla- « garum D. N. J. C. erectæ in eccelesia S. Philippi Nerii « in via Julia, benigne indulsit, atque concessit : Ut in

« novemdiali ante Nativitatem Domini Missa votiva « B. M. V. quæ incipit *Rorate*, quam hactenus absque « *Gloria* et *Credo*, juxta rubricarum præscriptum cele- « bratam fuisse assertum fuit, in posterum, ad magis « magisque augendam ipsorum confratrum devotio- « nem, cum *Gloria* et *Credo* celebrari possit et « valeat » (Décret du 10 déc. 1718, n° 3921).

On chante encore le *Gloria in excelsis* et le *Credo* à la Messe votive du saint sacrement qui se célèbre pendant les prières des quarante heures, quoique cette Messe ne jouisse pas de tous les privilèges accordés aux Messes solennelles pour une cause grave et publique. « Diximus, dit Gardellini (Inst. Clem. § XII, n. 15), in « diebus ab Instructione non exceptis cantandam esse « Missam votivam pro re gravi de SS. Sacramento, in « qua, cum simul concurrant solemnitas et causæ « gravitas, dici debent tam hymnus Angelicus quam « symbolum. » Mais à la Messe votive qui se dit le second jour, si elle se célèbre en ornements violets, on ne dit ni le *Gloria in excelsis* ni le *Credo* en dehors du dimanche, suivant ce qui est dit 1re série t. III, p. 952. « Hæc autem Missa pro pace vel alia necessitate, dit « Gardellini (ibid § XIII, N. 5), cum celebretur in pa- « ramentis violaceis, caret hymno angelico et « symbolo... Quod si dicenda sit in die dominica, habet « tantummodo symbolum. »

On suit encore la même règle pour la Messe solennelle qui se célèbre au jour anniversaire de l'élection et de la consécration de l'Evêque, comme on le voit par le 1er décret cité à l'appui de la quatrième règle du § 3.

On nous a demandé la raison pour laquelle on dit *Gloria in excelsis* aux Messes votives correspondant aux offices votifs ? Pour répondre à cette question, il faut rappeler ce qui a été dit à ce sujet, 1er article § 2, n. 1 et § 3. En attirant l'attention sur le sens qu'on attache à la qualification donnée à ces Messes, on répond suffisamment à cette question. Lorsqu'elles sont celébrées par un Prêtre qui a récité l'office correspondant, elles ne sont plus votives ;

mais c'est la Messe du jour, et cette Messe est celle qui est indiquée dans le Missel au nombre des Messes votives, de même que la Messe de la fête de N. D. des Neiges ou du Patronage de la sainte Vierge est la Messe votive de la bienheureuse Vierge Marie. Il n'y a donc pas lieu de douter qu'il ne faille dire à la Messe *Gloria in excelsis* et *Ite Missa est*, puisque cette Messe correspond à un office auquel on dit *Te Deun* Et telle est la raison pour laquelle l'office votif et la Messe de la Passion se célèbrent avec des ornements rouges, suivant le décret du 24 novembre 1883, cité t. XLIX, p. 297, quoique la Messe votive de la passion se dise avec des ornements violets. Mais pourquoi omet-on le *Credo*, qui cependant se dit toujours aux fêtes N. S., de la sainte Vierge, des SS. Anges, de saint Joseph et des saints Apôtres? La raison en est qu'en ces jours on ne célèbre pas une fête, mais une simple commémoraison. Pour l'office de l'immaculée Conception, par exemple, au sujet duquel nous allons citer un texte de Cavalieri, on omet tout ce qui se rapporte au jour même de la fête, et des paroles que l'on n'omettrait pas, quand même elle serait transférée (Décret 332, n. 4.) « In officio « Conceptionis habetur *Conceptio est hodie... Concep-* « *tionem hodiernam*, et absque ulla mutatione anti- « phonæ istæ dicuntur in eodem officio etiam « translato, quinimo et dicebantur quando Conceptio « non habebat octavam, et adhuc dicerentur, si post « octavam transferri contingeret. Ab indultariis tamen « verba illa omittuntur vel mutantur, dum in sabbatis « per annum de Conceptione agitur; quod alia de « causa fieri non potest, nisi quia officia ista votiva « non cantantur in memoriam diei quo Deipara con- « cepta fuit, sed magis in commemorationem ipsiusmet « immaculatæ Conceptionis, ubi illud, etsi translatum, « diem ipsam Conceptionis nobis repræsentat. » Il faut bien remarquer que la rubrique du Missel relative au *Credo* mentionne proprement les fêtes : *in festis*. Ces règles concernent un Prêtre qui a récité l'office votif; mais si celui qui a récité l'office de la férie ou d'une

fête simple célèbre la Messe conformément à l'office votif, cette Messe est votive pour lui, et il doit la dire en observant les rubriques spéciales aux Messes votives. Il est bon d'observer qu'en agissant ainsi, il use de son droit. Mais celui qui a récité l'office votif ne pourrait pas dire la Messe de la férie : cette Messe n'est pas du nombre de celles qui peuvent être dites comme votives, comme il est facile de le voir par ce qui a été dit 1re série t. III, p. 259.

II. des oraisons.

Il faut distinguer encore ici, comme il a été dit 1re série, t. III, p. 350 et 351, les Messes votives solennelles et les Messes votives privées.

Aux Messes votives solennelles, on se conforme aux règles suivantes.

Première règle. En règle générale, dans une Messe votive solennelle pour une cause grave et publique, comme à la Messe qui se célèbre le jour de l'incidence d'une fête qui ne peut se célébrer à son jour, on dit une seule oraison : on omet la mémoire de l'office du jour, même dans une église où l'on ne célèbre pas de Messe conventuelle conforme à l'office.

Cette règle est appuyée d'abord sur la rubrique du Missel (part I, tit. IX, n. 14). « In Missis votivis, quando « solemniter dicuntur pro re gravi vel pro publica « Ecclesiæ causa, dicitur una tantum oratio. »

Cette rubrique est appliquée et complétée par les décrets suivants, dont plusieurs la déclarent applicable à la Messe célébrée au jour l'incidence d'une fête qui ne peut se faire à son jour.

1er décret. « In dominica infra octavam (B. M. V. de « Monte Carmelo)... constito de concursu populi, permit- « titur unica tantum Missa solemnis de octava cum *Gloria* « et *Credo*, absque ulla commemoratione » (Décret du 3 sept. 1746, n°. 4183, q, 1).

Deuxième décret. « In Missis votivis solemnibus, « quæ pro re gravi vel ob occursum festi solemnis in

« aliam diem transferendi, unica tantum oratio dicenda « est. » (Décret du 29 janvier 1752, n. 4223, q. 9.)

Troisième décret. *Question.* « An in Missis votivis « quæ pro re gravi celebrantur in ecclesiis ubi una « tantum cantatur Missa, fieri debeant commemora- « tiones quæ admittuntur in festis primæ classis, « videlicet de dominica, vel de feria majori, vel de « sancto duplici aut semiduplici de quibus eo die reci- « tatur officium? » *Réponse.* « Negative, et detur « decretum in una ordinis Carmelitarum excalcea- « torum Provinciæ Poloniæ die 29 Januarii 1752, « ad 9. » (Décret du 23 avril 1875, n. 5607, q. 6.)

Troisième décret. « In Missis solemnibus pro re « gravi, ac in illis de festo quod juxta rubricas trans- « ferri debet, unicam orationem esse dicendam ubi « onus Missæ conventualis non est. » (Décret du 7 août 1875, n. 5622, q. 4.)

Nota 1°. Nous avons dit, *en règle générale*, car il y a quelques exceptions, comme on le voit par la deuxième règle.

Nota 2°. Quelles sont proprement les Messes votives solennelles où l'on ne dit qu'une seule oraison? On pourrait peut être dire que cette règle s'applique aux Messes solennelles célébrées dans une circonstance qui donne lieu à la prescription d'une oraison qui doit être dite à toutes les Messes, même aux fêtes doubles de première classe. Telle a été la double ordonnance faite dans le décret cité t. XX, p. 178, au sujet de la Messe votive du saint Esprit. Cette Messe doit être célébrée avec une seule oraison, et l'oraison du saint Esprit doit être récitée à toutes les Messes, même aux fêtes doubles de première classe. Cependant, comme le témoigne le texte du doute soumis à la S. C. des rites indiqué t. XX, p. 179, une oraison n'est jamais prescrite sans un motif grave. En se reportant aux reflexions que nous avons faites au même lieu p. 181 et 182, on pourrait dire qu'une Messe votive célébrée dans une circonstance qui donne lieu à la prescription d'une oraison même aux fêtes de première classe, doit être célébrée avec une seule

oraison. Quant à la Messe célébrée au jour de l'incidence d'une fête qui ne peut être célébrée à son jour, il n'y a aucun doute, puisque le texte des décrets l'exprime d'une manière positive.

Deuxième règle. On excepte de la première règle : 1° la Messe *Pro gratiarum actione :* on célèbre alors la Messe votive de la sainte Trinité, du saint Esprit ou de la sainte Vierge, en ajoutant aux oraisons de cette Messe les oraisons *Pro gratiarum actione*, sous la même conclusion; 2° une Messe célébrée dans une nécessité pour laquelle il n'y a pas de Messe spéciale, mais seulement des oraisons : on célèbre la Messe *Pro quacumque necessitate* en ajoutant également aux oraisons de cette Messe les oraisons qui se rapportent à la nécessité spéciale pour laquelle on la célèbre.

La premiere partie de cette règle est appuyée sur la suite de la rubrique citée à l'appui de la première règle (part. 1, tit. IX, n. 14). « Sed in Missa pro gra-« tiarum actione additur alia oratio, ut in proprio loco « notatur. » A la suite de la Messe votive de la sainte Trinité, on lit cette rubrique : « Pro gratiarum actione « dicitur Missa de SS. Trinitate, vel de Spiritu sancto, « vel de B. Maria, additis sequentibus orationibus sub « una conclusione. » Suivent les oraisons *Deus cujus misericordiæ*, *Oremus*, *Deus qui neminem.*

La deuxième partie repose sur le décret cité t. L, p. 284 et 287.

Nota. 1° On voit, par cette règle, que les oraisons d'une Messe votive ne peuvent pas être remplacées par d'autres.

Nota. 2. Il faut bien remarquer les circonstances dans lesquelles une oraison se dit sous une même conclusion avec l'oraison du jour. On ne le fait jamais pour une oraison correspondant à une mémoire faite à l'office; mais seulement pour une oraison particulière qui se dit pour un motif tout spécial.

Troisième règle. Aux Messes votives célébrées solennellement pour une circonstance grave, dans toutes les églises où l'on ne célèbre pas une Messe

conventuelle conforme à l'office du jour, on fait les mémoires occurrentes, au moins celles qui se font aux fêtes du rit double de première et de seconde classe.

Cette règle repose sur les décrets suivants :

Premier décret. *Question.* « An in Missa votiva « cantata sine gravi causa omitti debeat commemo- « ratio festi occurrentis, uti omnino omittitur Missa « conventualis, quia non debetur, sicuti ejusdem « commemoratio omitti debet ubi cantatur aut saltem « legitur Missa conventualis festi occurrentis ? » *Réponse.* « Negative, nempe in iis ecclesiis quæ non « tenentur ad Missam conventualem, faciendam esse « in Missa votivis solemnibus sine gravi causa com- « memorationem festi occurrentis. » (Décret du 2 mai 1801, n. 4474, q. 17.)

Deuxième décret. « Orationem officii diei et aliorum « occurrentium in Missis privatis addendas esse, et « etiam in illa cum cantu, si de festo currenti prius « alia Missa non celebretur. » (Décret du 7 août 1875, n. 5622, q. 4.)

Nota. Nous avons dit, *au moins celles qui se font aux fêtes du rit double de première et de seconde classe.* Les anciens auteurs l'ont ainsi interprété : « Quod, dit Merati d'après Guyet et Bisso (t. I, part. I, « tit. IV, n. 44), in dicta Missa votiva pro re gravi, « in dicto casu facienda esset commemoratio diei « currentis, et aliæ commemorationes quæ fierent in « festo solemni, nempe de dominica, de octava privi- « legiata, de feria majori occurrente, etc. »

Quatrième règle. A la Messe solennelle d'une fête dont la solennité est transférée à un dimanche, on fait les mémoires indiquées ci-dessus, troisième règle.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant. *Question.* « His verbis, *canetur una Missa solemnis* « *de festis illis translatis more votivo cum unica* « *oratione*, innixa, omnia Belgii calendaria eccle- « siastica præscripserunt Missam solemnem in domi- « nica proxima sequenti cantandam esse votivam de « festo... et absque ulla commemoratione... Quæritur « utrum consuetudini standum sit ; vel potius utrum

« Missæ solemni, ubi alia non canetur de dominica « vel festo occurrente addenda sit dominicæ, vel festi « currentis commemoratio? » *Réponse.* « Addendas « esse commemorationes in casu. » (Décret du 22 juillet 1848, n. 5137, q. 1.)

Nota. On suppose que dans la même église, on ne chante pas une Messe conforme à l'office du jour. Dans les églises même où il n'y a pas de Messe conventuelle, s'il y a une Messe chantée conformément à l'office du jour, la Messe votive de la fête se célèbre sans mémoires. Le décret le suppose ainsi.

Cinquième règle. Les commemoraisons se font aux Messes votives autorisées par l'Instruction Clémentine, pendant les prières des quarante heures.

Cette règle résulte de la nature même de cette Messe, qui ne jouit pas des privilèges accordés aux Messes solennelles *Pro re gravi*, *Pro publica ecclesiæ causa.* « In Missa votiva, dit Bisso (l. *o*, n. 7, § 7), « quæ cantatur pro expositione et repositione SS. Sa- « cramenti in oratione quadraginta horarum, si can- « tetur sola Missa de eodem, tunc, præter orationem « votivam de Sacramento, addenda esset oratio de « officio illius diei currentis. »

Sixième règle. A la Messe votive qui se célèbre le jour anniversaire de l'élection et de la consécration de l'Évêque, on ne dit qu'une seule oraison.

Cette règle repose sur la rubrique du Cérémonial des Évêques (*ibid*). « Una tantum collecta pro Episcopo. »

Nota. Quoique cette Messe ne soit pas plus privilégiée que celle dont il est question dans la règle précédente, il n'y a pas lieu d'y faire les commémoraisons occurrentes, attendu qu'elle se célèbre à la cathédrale, où la Messe conventuelle est de précepte.

Pour ce qui concerne les Messes votives privées, nous ajoutons seulement quelques observations à ce qui a été dit, 1re série, t. III, p. 350 et 351.

1° La Messe votive de tous les saints Apôtres est nouvellement introduite dans le Missel, comme il a été dit, et jusqu'ici, on ne s'était pas préoccupé de

la question de savoir si l'oraison *A cunctis*, qui ne se dit pas à la Messe votive de saint Pierre et de saint Paul, comme il est dit 1re série t. III, p. 350, pouvait être dite à la Messe de tous les saints Apôtres. La solution affirmative de cette question se trouve dans la rubrique de cette Messe.

II. Nous avons vu t. XL, p. 555, que la même oraison se dit à la Messe votive de saint Joseph en retranchant de cette oraison le nom du saint Époux de Marie : cette règle se trouve dans la rubrique de la Messe votive de ce saint.

III. On a omis, dans les articles publiés 1re série, t. III, de signaler l'enseignement des liturgistes au sujet des oraisons à dire à une Messe votive privée *pro gratiarum actione*. Cette Messe, comme on l'a dit plus haut, est celle de la sainte Trinité, du saint Esprit, ou de la sainte Vierge, en ajoutant aux oraisons de cette Messe, sous la même conclusion, les oraisons pour l'action de grâces. Mais cette rubrique est-elle applicable aux Messes privées ? Généralement, les rubricistes ne le pensent pas, et plusieurs enseignent que les oraisons pour l'action de grâces, se disent en troisième lieu, après la mémoire de l'office du jour et les autres commémoraisons prescrites par la rubrique. « An vero, dit Gavantus (t. I, part. I, tit. VII, l. *n*,) « orationes illæ, quæ post Missam votivam de Trinitate « habentur pro gratiarum actione sub eadem conclusione cum prima recitandæ sint, negamus in Missis « privatis. » Le savant liturgiste ajoute que la rubrique relative à ce point a été ajoutée dans le Missel sans l'autorisation requise (*ibid.*) « Nam quod dicitur in « Missali Romæ edito anno 1621, additum fuit sine « superiorum facultate. » Il affirme ensuite sa manière de voir à cet égard, et l'opposition qu'il a mise à l'insertion de cette rubrique (*ibid.*) « Me penitus rem « indagante ; et hic esset nimis novus ritus in Missa « privata. » Nous lisons dans Bisso (l. *o.* n. 77, § 2) : « Si Missa votiva B. M. V. celebretur... pro gratiarum « actione... in Missis privatis dicenda erit secunda « oratio officii de more, et tertia *Deus cujus miseri-*

« *cordiæ* etc., quod item faciendum erit, si pro gra-
« tiarum actione celebretur Missa de SS. Trinitate. »
Merati donne la même règle (*ibid.* tit. IV, n. 24.) « In
« Missa votiva de SS. Trinitate. quæ dicitur pro gra-
« tiarum actione... in Missis privatis, secunda oratio
« erit officii de more, et tertia de gratiarum actione...
« cum suis solutis conclusionibus. » Quarti dit également (part. I, tit. IV, dub. 1) : « In Missis votivis pro
« tertia gratiarum actione, secunda oratio erit de officio,
« pro gratiarum actione. » Mais le même auteur revient sur cette question, et la résoud dans le sens opposé, réfutant les arguments apportés par Gavantus (*ibid.* tit. VII, Dub. IV.) Il pose la question en ces termes : « An prima oratio Missæ conjungi possit aliquando
« cum secunda sub unica conclusione ? » Il la traite ensuite d'une manière détaillée, et on ne peut ne pas donner ici une place à cette dissertation. L'auteur commence par donner les raisons qui peuvent donner lieu à une controverse sur ce point, c'est le désaccord apparent entre la rubrique générale, et celle qui se trouve à la Messe votive de la sainte Trinité.
« Ratio dubitandi ex una parte est, quia in hac
« rubrica n. 7, dicitur ut prima tantum oratio et ultima
« cum sua conclusione terminetur, videlicet *Per*
« *Dominum nostrum*, etc., ergo prima oratio debet
« semper habere suam conclusionem distinctam. Ex
« alia vero parte, in rubrica propria Missæ votivæ de
« Trinitate, quando dicitur pro gratiarum actione, assi-
« gnatur alia oratio dicenda sub eadem conclusione
« cum prima. Prima sententia est Gavanti, part. I,
« tit. VII, *l. n.*, quæ docet in Missa solemni posse
« quidem uniri duas orationes sub unica conclusione,
« ut ex duabus fiat una, ratione solemnitatis : unica
« enim oratio ad solemnitatem pertinet : cæterum in
« Missis privatis idfieri non posse, sed terminandam
« esse primam orationem de Trinitate cum sua conclu-
« sione, et postea dicendam esse aliam pro gratiarum
« actione cum cæteris assignatis pro Missis privatis.
« Probatur, quia hic ritus conjungendi duas primas
« orationes, sub una conclusione est exorbitans, et

« valde alienus a ritu usitato in Missis privatis : ergo « non admittendus. Ad rubricam autem novi Missalis, « quæ oppositum præscribit, ut supra diximus, respondet « Gavantus, eam additam fuisse sine superiorum « facultate. » Après ces réflexions, Quarti donne comme certaine à ses yeux l'opinion contraire. « Oppo- « sita tamen sententia mihi videtur absolute vera, et « omnino sequenda, nempe etiam in Missis privatis « orationem illam pro gratiarum actione conjungendam « esse cum prima de Trinitate sub eadem conclusione, « quando Missa principaliter dicitur pro gratiarum « actione. Probatur, quia in rubrica propria supra « citata de Missa pro gratiarum actione ita simpliciter « præscribitur, nulla facta distinctione inter Missam « solemnem et privatam, Ratio reddi potest. Nam « quando dicitur Missa principaliter pro gratiarum « actione, debet in ea dici prima oratio eidem Missæ « congruens, id est pro gratiarum actione, semper « enim prima oratio correspondere debet Missæ pro- « priæ : sed in casu nostro dicetur Missa proprie et « principaliter pro gratiarum actione ; ergo debet in « ea dici prima oratio pro gratiarum actione. Rursus, « cum Missa propria gratiarum actionis sit eadem cum « Missa de Trinitate, ideo præscribitur ut utraque oratio « Trinitatis et gratiarum actionis dicatur sub una conclu- « sione tanquam unica oratio primo loco recitanda, ut « sic distinguatur Missa propria gratiarum actionis ab « aliis de sanctis, ex quibus addi potest collecta « pro gratiarum actione. » L'auteur répond ensuite aux raisons données en faveur du sentiment contraire. « Ad argumenta oppositæ sententiæ respondetur : ad « primum, ritum illum non esse novum, nec exorbi- « tantem ; et esto per novam rubricam ritus hujusmodi « a Missis solemnibus fuerit extensus ad Missas privatas, « servari tamen omnino debet : nam in Missali recog- « nito nonnulla fuere mutata in melius, et de novo « addita. Ad secundum respondetur, falsum omnino « esse illam rubricam fuisse in Missali appositam « absque facultate superiorum, ut manifeste convenitur « ex Missali Romæ impresso summa et exquisita dili-

« gentia anno 1635 in typographia Apostolica, et postea « recognito accurate jussu summi Pontificis Urbani VIII, « qui tandem in sua bulla initio Missalis apposita præ- « cipit, ut non imprimantur in posterum Missalia, nisi « ad illius exemplar ; in quo tamen Missali, et in aliis « successive impressis habetur illa rubrica de duplici « oratione sub unica conclusione dicenda. » Lohner, rapportant ces diverses opinions, adhère à la première, et soutient que la rubrique sur laquelle s'appuie Quarti doit être expliquée par la rubrique générale, tit. IX, n. 14. « In Missis votivis, quando solemniter dicuntur « pro re gravi, vel pro publica Ecclesiæ causa, dicitur « tantum una oratio, sed in Missa pro gratiarum actione « additur alia oratio, ut in proprio loco notatur. » Il termine en disant qu'il est bon de se conformer à l'usage de l'église où l'on célèbre. De Herdt donne la même règle. Parlant de cette Messe, il s'exprime comme il suit (t. I, d. 43.) « Dicitur Missa de SS. Trinitate, vel « de Spiritu sancto, vel de B. Maria, additis orationibus « sub una conclusione, quæ habentur in Missali post « Missam votivam SS. Trinitatis. Hæc unitas conclu- « sionis, juxta Quarti, intelligenda est tam de votivis « privatis quam solemnibus pro re gravi ; attamen alii « censent, præfatam unionem orationum tantum locum « habere in votivis solemnibus, et in privatis orationem « in gratiarum actionem dicendam esse sub distincta « conclusione ; ita ut in his de more secunda oratio sit « officii, et tertia seu ultima post alias commemo- « rationes speciales, sed ante orationes imperatas et « votivas, illa in gratiarum actionem. Optime faciet, « ait Lohner, qui consuetudini loci se accommodat ; « quæ si non habeatur, cum utraque sententia bene « fundata sit, utramque sequi licet. » Nous n'avons pas la prétention de porter un jugement sur une question controversée entre les rubricistes les plus célèbres, et nous ne pouvons admettre avec Lohner la liberté de suivre l'un et l'autre sentiment. On nous permettra cependant une observation qui semble appuyer l'enseignement de Quarti. Pourquoi Gavantus, Bisso, Merati et Lohner font-ils cette distinction entre la Messe

solennelle d'action de grâces et la Messe privée? La raison en est que la première est célébrée avec le rit double, et la seconde avec le rit simple. Mais la différence du rit peut-elle être un motif d'ordonner les oraisons d'une manière qui n'est pas même insinuée par la rubrique du Missel? On pourrait l'affirmer si la différence du rit, d'après les rubriques elles-mêmes, exigeait cette disposition; mais nous voyons qu'à certaines Messes du rit semidouble ou simple, on unit une oraison à l'oraison de la Messe, comme aux Messes du rit double; mais après ces deux oraisons unies ensemble, on fait les mémoires et les suffrages prescrits. C'est ce qui arrive toutes les fois qu'on célèbre une solennité transférée en disant la Messe d'un dimanche privilégié; comme il est dit 1re série, t. VI, p. 361. On observe la même règle à la Messe de l'ordination, suivant ce qui est dit ci-après § 8. Ne serait-il pas plus conforme aux rubriques du Missel de dire l'oraison de l'action de grâces sous une même conclusion avec celle de la Messe de la sainte Trinité, du saint Esprit ou de la sainte Vierge, même aux Messes privées, en y ajoutant, sous une conclusion différente, la mémoire de l'office du jour et les autres oraisons prescrites? La disposition donnée par les auteurs cités est sans exemple dans la liturgie; tout au plus peut-on s'appuyer sur ce qui se pratique à la Messe en présence du saint Sacrement exposé: aux Messes votives solennelles, l'oraison du saint Sacrement se dit sous une même conclusion avec l'oraison du jour, et aux Messes privées elle se dit après les autres oraisons; mais il faut remarquer d'abord, qu'aux Messes privées cette oraison n'est pas obligatoire; et en second lieu, qu'elle n'a pas avec la Messe du jour la connexion qui existe entre la Messe de la sainte Trinité, du saint-Esprit ou de la sainte Vierge avec la Messe d'action de grâces.

IV. Ce que nous venons de dire au sujet de la Messe d'action de grâces a son application à la Messe célébrée dans une nécessité pour laquelle le Missel contient seulement des oraisons et dont il est parlé ci-dessus.

V. Il a été dit 1re série, t. III, p. 350, qu'aux Messes votives privées, la seconde oraison est toujours celle de l'office du jour, Il résulte de là qu'aux jours où un office votif est permis, les oraisons de la Messe correspendante ne sont pas les mêmes pour celui qui a récité l'office d'une férie ordinaire : celui-ci doit toujours dire comme seconde oraison celle de la férie dont il a récité l'office, et comme troisième celle que le premier dit en second lieu. Nous ne supposons pas le cas contraire car comme il a été dit ci-dessus, la Messe de la férie ne peut se dire comme Messe votive : si on pouvait le faire ce jour-là, elle serait permise à toutes les fêtes semidouble de l'année, et il faudrait faire mémoire de cette fête à la Messe de la férie. Cette hypothèse n'a été faite par aucun liturgiste.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE

La libre pensée contemporaine, *sa nature et ses principales formes, par l'abbé G. Cauet, aumônier de la Visitation de Macon.* — Oudin, in-8°, IX-776 pages.

Dans un des derniers numéros de la *Revue*, nous parlions d'un savant religieux, le Père dom Benoît, qui cherche à faire la lumière au milieu des ténèbres de notre siècle, et nous disions que l'œuvre de l'Eglise consistait à définir la vérité, et que, par ce moyen, elle triomphera de ces erreurs que l'on appelle modernes, et que, sous d'autres noms, elle a vaincues déjà bien des fois.

Un prêtre du diocèse d'Autun, M. l'abbé Canet, ancien professeur de dogme au grand Séminaire de Lyon, a cherché à lutter aussi sur ce même terrain. Son volume intitulé : *La libre pensée contemporaine*, se divise en deux parties, dont la première est consacrée à l'étude *de la nature de la libre pensée contemporaine*, tandis que dans la seconde l'auteur examine *les principales formes de la libre pensée.*

M. l'abbé Canet a beaucoup lu, beaucoup annoté et beaucoup retenu. Son ouvrage contient donc un très grand nombre de citations d'auteurs, au sujet des graves problèmes qui agitent et divisent les esprits dans notre société actuelle. Ces redoutables questions théoriques et pratiques sont successivement examinées et jugées par lui. Ainsi, dans sa deuxième partie, il traite successivement de l'école critique, de la science

libre, du déterminisme, de la morale indépendante, de l'éducation laïque, etc.

Ces questions sont difficiles à résoudre ; mais celui qui lira le livre de M. Cauet, avec un esprit profondément chrétien, apprendra bien des choses, utiles pour soutenir la lutte apologétique actuelle. Oserons-nous dire que tous y trouveront une lumière complète ? L'auteur lui-même ne l'a sans doute pas espéré ; mais il nous permettra de demander s'il a montré dans son œuvre toutes les qualités requises chez un véritable théologien. Certes, M. Cauet n'est pas un libéral. A maintes reprises, il définit la liberté en évitant soigneusement l'équivoque entre la liberté du bien et la liberté du mal, fondement de l'erreur libérale. Il nous semble cependant qu'il est allé trop loin en s'appropriant la parole d'un prélat italien qui ne voit dans le Syllabus, « qu'une simple table de matières, » et en ajoutant ceci : « Or, la table d'un livre n'a pas de valeur propre ; elle n'a que celle que lui donne le livre lui-même » (page 101). Il nous semble aussi qu'il en appelle trop souvent à l'autorité de la *Revue des deux mondes*.

Nous croyons que pour traiter à fond les matières étudiées par M. l'abbé Canet, il faut avant tout s'appuyer sur l'autorité du Syllabus et des Encycliques de Pie IX et de Léon XIII.

CONCORDANCE DE L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST ET DES EXERCICES SPIRITUELS DE SAINT IGNACE, *par le R. P. Mercier*. — Oudin, libraire, in-12 de 714 pages.

Il n'y a qu'une véritable spiritualité, et tous les saints ont répété les mêmes choses, en attendant que nous les redisions dans l'éternité. L'auteur de l'Imitation dans son humble cellule n'est pas et ne peut pas être en désaccord avec ce qu'écrivait S. Ignace

dans la solitude de Maurèze ; mais il fait bon toucher du doigt l'accord de ces grandes âmes, qui savaient si bien aimer Dieu et ensuite le faire connaître et le faire aimer. Un fervent disciple du fondateur de la Compagnie de Jésus, a cherché à unir ces deux livres incomparables. Il a disposé les secrets de l'Imitation dans l'ordre des Exercices de S. Ignace, en montrant ainsi l'identité de doctrine et de pensée de ces deux admirables œuvres, il a rendu au moins un service signalé, à ceux qui dans le silence de la retraite, cherchent Dieu et le trouvent toujours quand ils sont dans la voie de la véritable doctrine et des enseignements du salut.

L'Année liturgique *de dom Guéranger : le temps d'après la Pentecôte, I supplément.*

Ce petit volume de 300 pages est destiné aux saints dont l'Eglise nous fait prononcer les noms et tire la légende pendant le mois de Juin. Les moines de Solesmes savent dignement comprendre ces héros du christianisme, et nous raconter brièvement leur touchante histoire. Tantôt, ce sont d'admirables martyrs, comme SS. Marcellin et Pierre, S. Pothin et ses compagnons, S. Cyr et Ste Julithe ; des reines-mères des peuples chrétiens comme Ste Clotilde et Ste Marguerite ; des apôtres comme S. Barnabé ou S. Boniface ; de pieux conférenciers comme S. Jean de Facond ou S. Antoine de Padoue. Rien ne manque à cette belle énumération. L'Eglise peut se vanter de ses enfants, qui l'ornent magnifiquement par la variété de leurs mérites et de leurs vertus.

L'abbé A. Pillet.

MANUEL DE LA JURIDICTION ECCLÉSIASTIQUE AU FOR EXTÉRIEUR ET SPÉCIALEMENT AU FOR CONTENTIEUX, AVEC APPENDICE SUR LES RÈGLES DU DROIT, *par M. P. J. Brillaud, docteur en théologie, chanoine honoraire de Moulins, curé doyen de La Palisse... ouvrage dédié à Mgr de Dreux-Brézé, évêque de Moulins et révêtu de son approbation* 1 vol in 8°. Paris. Lethielleux, éditeur.

Nous devons une mention spéciale à cet ouvrage, tant à raison de son auteur que de la manière dont il est composé. En publiant successivement plusieurs ouvrages sur des matières ardues du droit canon, M. l'abbé Brillaud a donné un salutaire exemple au clergé paroissial : il a montré que le soin des âmes, même dans une paroisse importante, peut se concilier avec une étude sérieuse et suivie des sciences ecclésiastiques. C'est d'un bon exemple et d'un grand encouragement.

L'ouvrage comprend trois parties : la première traite de la juridiction ecclésiastique et de ceux qui la possèdent, la seconde de l'exercice de la juridiction ecclésiastique au for extérieur et spécialement au for contentieux ; la troisième donne une explication des règles du droit. La seconde partie est la plus développée, comme formant le point principal du volume. La troisième cependant à son importance, non-seulement pour les officialités diocésaines, chargées du rôle pénible de poursuivre les coupables, mais aussi pour tout prêtre auquel échoit une portion plus ou moins restreinte de la juridiction ecclésiastique. C'est là que le confesseur et le curé trouveront nombre de règles empreintes d'une admirable sagesse pour la bonne administration du sacrement de pénitence et d'une paroisse.

Deux qualités surtout se font remarquer dans ce volume : la sobriété et la clarté. L'auteur expose, il ne discute pas. La doctrine est formulée dans quelques propositions lucides, avec une ou deux bonnes preuves à l'appui, en mentionnant ça et là les opinions opposées, quand il y a lieu, mais en deux mots seulement. Quant à l'exactitude, elle est garantie par les sources auxquelles M. Brillaud a puisé, et qui sont réputées les meilleures et les plus sûres de la science canonique.

Après ces éloges bien mérités assurément, nous ajouterons que nous différerions d'avis avec l'auteur sur quelques points secondaires. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, nous préférerions, au sujet du pouvoir du vicaire capitulaire par rapport aux sentences *ex informata conscientia*, le sentiment affirmatif de C. J. Ferraris (Theoria et praxis regiminis diœcesani, p. 353, n. 437,) au sentiment négatif de Stremler, qu'a suivi M. Brillaud.

Avant de terminer, nous signalerons la seconde édition, entièrement revue et considérablement augmentée du *Traité pratique des empêchements et des dispenses de mariage*, que vient de publier le même auteur,

A. Tachy.

Traité de la vie intérieure. — *Petite somme de Théologie ascétique et mystique d'après S. Thomas, par le R. P. André-Marie Meynard, des Frères Prêcheurs.* — 2 gros vol. de 500 pages chacun. Paris, Vic., 7 francs.

Cet ouvrage vient à son heure et présente aux fidèles la plus grande utilité.

Léon XIII a exalté et avec raison S. Thomas et sa

doctrine. Depuis des siècles on a puisé dans les œuvres du saint docteur de vraies sources de science et de lumière. La théologie, la philosophie et la piété n'ont pas cessé de s'éclairer à la lumière de celui que Léon XIII a comparé au soleil par son éclat et sa vivifiante chaleur.

Nous ne nous étonnons pas que les deux théologiens chargés de l'examen de cet important ouvrage en fassent un grand éloge dans lequel ils disent notamment : « Le plan logique de l'auteur, l'ordre et le choix des citations qui sont très nombreuses, la forme populaire, par demandes et par réponses, font, à notre avis, de ce nouveau traité de théologie ascétique et mystique selon la doctrine de S. Thomas, une œuvre grandement utile. »

« Nous félicitons l'auteur d'avoir, par un travail aussi savant et des recherches consciencieuses, tiré de cette somme où se trouvent rassemblés avec une rare perfection les éléments et la science la plus élevée de toutes et la mieux faite pour captiver l'intelligence et le cœur. »

Ajoutons un témoignage non moins autorisé, celui d'un des plus savants prélats de la France, Monseigneur Fava, évêque de Grenoble. « Nous avions besoin de ce livre et nous le demandions ; car ceux que nous possédons en ce genre sont souvent trop longs, la plupart incomplets malgré leur étendue, pas assez méthodiques ni quelquefois assez clairs, tels aussi qu'on ne saurait les conseiller à tous les fidèles indistinctement. Vous avez, vénéré Père, évité ces écueils avec un rare bonheur, et vos deux volumes de modeste apparence répondent à nos désirs.

« Nous formons des vœux pour que cet ouvrage magistral se répande parmi les personnes pieuses ; toutes peuvent y puiser de bons et solides enseignements. »

Si ce traité présente de grands avantages pour les

simples fidèles, il en présente de bien plus précieux aux membres du clergé en lui facilitant la direction des âmes dont Dieu leur confie la conduite.

PÈLERINAGE EN TERRE-SAINTE. — *Souvenirs et Impressions.* — *Par le R. P. A. M. Portmans, des Frères-Prêcheurs.* — Beau volume de 300 pages, avec carte de la Palestine, chez H. Dessain, Liège, rue Trappé, 7. — Prix : 3 francs.

L'ouvrage que nous venons de lire prendra place parmi les plus intéressants qu'aient produits les écrivains belges. Qui n'a souvent désiré visiter les Lieux-Saints, si remplis de souvenirs précieux aux cœurs chrétiens ? En lisant le beau livre du R. P. Portmans, ce désir si naturel pourra se satisfaire en partie. Tout à côté des sentiments d'une vive et aimable piété, le lecteur jeune ou vieux, n'aura qu'à se laisser entraîner par le style plein de charme du pieux pèlerin, par ses tableaux si bien décrits, et par l'humour qui souvent pétille dans ses récits.

Il débarquera avec lui près du célèbre Mont-Carmel, le suivra à Nazareth qu'il déclare être réllement la ville des fleurs, l'accompagnera au mont Thabor, à Tibériade, à Jaffa, la ville aux jardins parfumés et enchanteurs, et de là enfin à Jérusalem. Ils visiteront ensemble le Saint-Sépulcre et tous les souvenirs sacrés de cette ville unique et de ses environs.

Ensemble ils se rendront à la célèbre grotte de la Nativité à Bethléem ; ils verront ensuite les environs de Bethléem et puis Saint-Jean-dans-la-Montagne, le sanctuaire de la Visitation, Saint-Jean dans le désert, Viri Galilei, Betphagé, Béthanie, Emmaüs, puis enfin, de nouveau Jérusalem.

« Jérusalem, s'écrie le vieux pèlerin, en contemplant « du mont des Oliviers la cité sainte, semble rayonner « au loin ; oui, elle est encore la ville, qui sort du « désert, toute brillante de clarté. Que le verbe divin « se fasse entendre, elle redeviendra la reine des « Nations. »

Il termine son ouvrage que nous voudrions voir dans les mains de tous, particulièrement de la jeunesse, par des conseils pratiques sur les voyages en Palestine, les prix, les moyens de s'y rendre et même les précautions hygiéniques.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

I. — *Réponse du S. Office aux questions de l'Évêque de Périgueux sur l'excommunication mineure, l'absolution du complice et la craniotomie.*

ILLUSTRISSIME ET REVERENDISSIME DOMINE.

Litteris diei 25 præteriti Maii Amplitudo tua supremæ hujus Congregationis examini proponebat tria sequentia dubia :

1. Fere omnes Constitutionis Apostolicæ Sedis commentatores docent, excommunicationem minorem vi hujus constitutionis abolitam esse. Utrum hæc sententia tuto doceri possit in seminario ?

2. Iterum omnes ejusdem constit. commentatores docent, illum confessarium excommunicationi non subjici qui complicem in peccato turpi absolvere fingit, sed reipsa non absolvit. Contrarium tamen declaravit S. Pœnitentiaria die I Martii 1878. An potest Orator permittere ut in suo seminario doceatur præfata commentatorum sententia, responso S. Pœnitentiariæ opposita ?

3. An permittere potestut in suo seminario tanquam probabilis doceatur nonnullorum recentiorum opinio, quod liceat infantem in utero matris occidere ad matrem relevandam, si alias mater et infans perituri sint ?

Porro Eminentissimi P. P. una mecum Inquisitores Generales in Congregatione habita Fer. IV, die 5 vertentis Decembris, ad examen revocarunt primum et

alterum ex propositis dubiis. Siquidem tertium cum sit objectum plurium petitionum, quæ ab aliis quoque Ordinariis transmissæ sunt, adhuc penes supremum hunc Ordinem in studiis est.

Jam vero ad 1um iidem Eminentissimi P. P. responderunt : affirmative.

Ad 2um vero : Negative : facto verbo cum Sanctissimo, quoad utrumque.

Cum autem sanctissimus D. N. has Eminentissimorum PP. resolutiones ac responsiones approbare ac plene confirmare dignatus sit, eas Amplitudini Tuæ pro sui norma communico ; ac impensos animi sensus Eidem testatos volo, cui fausta omnia a Domino precor.

Amplitudins tuæ

Romæ, die 10 Decembris 1883.

Addmus uti Frater

Alois. Card. Bilio.

Illustrissimo et Reverendissimo
Domino Episcopo Petrocoricen.

II. — *Réponse du S. Office à l'évêque de Poitiers concernant le duel.*

Litteris die 24 septembris superioris anni datis Vicarius Generalis Amplitudinis tuæ proposuit tria sequentia dubia scilicet :

1° Potestne medicus rogatus a duellantibus duello assistere cum intentione citius finem pugnæ imponendi, vel simpliciter vulnera ligandi ac curandi, quin incurrat excommunicationem summo Pontifici simpliciter reservatam ?

2° Potest-ne saltem, quin duello sit præsens, in domo vicina vel in loco propinquo sistere, proximus ac pa-

ratus ad præbendum suum ministerium si duellantibus opus fuerit?

3° Quid de confessario in iisdem conditionibus?

Eminentissimi PP. una mecum Inquisitores generales hæc dubia ad examen revocarunt in Congregatione generali habita feria IV die 28 labentis Maii, ac re mature perpensa respondendum censuerunt ad 1um: Non posse et excommunicationem incurri; ad 2um vero et 3um quatenus ex condicto fiat, item non posse et excommunicationem incurri.

Dum hæc tecum communico, ut pro opportunitate nota fiant, fausta omnia ac felicia tibi precor in Domino.

Romæ, 31 Maii 1884.

Addictissimus in Domino R. Card. MONACO.

R. P. D. Episcopo PICTAVIEN.

III. — *Lettre de la S. C. du Concile aux évêques sur la collation des titres honorifiques.*

PERILLUSTRIS AC REVERENDISSIME DOMINE UTI FRATER,

Quamvis Ecclesiasticos Viros maxime decat humanos honores non quærere, sed de benefactis retributionem a Domino unice expectare, consuevere tamen Ecclesiæ Præsules titulis, dignitatibus, aliisque honoris signis eos decorare, qui, præ ceteris, de re christiana meruerunt: dum enim præstantiores honorantur, virtutem ac scientiam in magno pretio esse habendas ostenditur, et insimul desides ad currendam viam Domini excitantur.

Ast non raro evenit, veluti nonnulli Episcopi conquesti sunt, ut dum sacerdotes, ætate ac omni virtutum genere venerandi amant nesciri et pro nihilo reputari,

juniores et qui parum adhuc aut nihil in Ecclesiæ bonum contulerunt dignitates appetant, insignia titulosque inhient. Et ubi nulla spes illis arrideat hæc omnia apud suos obtinere, externos circumeunt Pastores, qui aliquando decepti eorum vota facile excipiunt. Quo sæpissime accidit, ut miseri isti in propria Diœcesi, inscio Ordinario et omnibus admirantibus, vel irridentibus, se alienis vestibus indutos exhibeant, seque novis titulis præditos jactent, et ita meliores despiciant.

Porro Eminentissimi Patres Tridentini Juris interpretes ac vindices dum acerbe deplorant, quod sensus Christi de die in diem in quibusdam evaneseat, confidunt Amplitudinem tuam nil intentatum relicturam, ut omnes de Clero tibi concredito, æmulentur charismata meliora, terrena despiciant, ament cœlestia, et nonnisi in Cruce D. N. Jesu Christi glorientur.

Ne vero in posterum et dignioribus injuria fiat, et honores ecclesiastici vilescant, ipsi Eminentissimi Patres, Sanctissimi mandata exequentes, auctores tibi sunt, ut raro admodum et caute honoris titulos vel insignia tuis impertias, sed probatissimis tantum et optime de Ecclesia meritis, Clericis vero alienis nullum unquam conferas honoris signum aut titulum, inscio et invito Ordinario, cujus potestati subduntur.

Hæc dum tibi nomine S. C. significo, impensum animi mei studium profiteor Amplitudini tuæ, cui fausta quæque ac salutaria precor a Domino.

Amplitudinis tuæ.

Romæ, 16 septembris 1884.

Uti Fr. Stud.

IV. — *Résolution par la S. C. des Indulgences de plusieurs doutes concernant le rosaire séraphique.*

Archiepiscopus Goritiensis a S. Congregatione Indulgentiarum sequentium dubiorum solutionem humillime petit :

1° Recitantes fratres et sorores trium ordinum S. P. Francisci Rosarium seraphicum (7 decadum) lucranturne qualibet vice, prout ante constitutionem nuperrimam S. S. Leonis XIII « Misericors Dei Filius » Indulgentiam plenariam ?

2° Sodales Tertiarii recitantes post communionem Ps. 19 « Exaudiat » lucranturne Indulgentias intuitu communicationis Privilegiorum cum 1° et 2° Ordine S. Francisci et cum aliis Ordinibus, puta Camaldulensium, Augustinianorum, etc ?

In genere adestne pro Tertiariis adhuc communicatio privilegiorum ?

3° R. P. Bonifacius Minister provincialis FF. MM. Cap. Provinciæ Rheno-Palatinensis occidentalis (West-Rheinpfale) dubium sequens S. Congregationi Indulgentiarum proposuit : « An in suo valore maneat etiam post declarationem S. S. d. d. 7 Junii 1882 Indulgentia Plenaria et Benedictio tertiariis elargienda (antea absolutio generalis dicta) cum benedictione Papali, concessa speciali privilegio in festo S. Aloysii Gonzagæ die 21 junii qua die anniversaria induitionis S. M. Pie IX seu Tertiarii ; » et responsum accepit die 30 Decembris 1882 : « Affirmative, quia speciale privilegium, ut cesset, speciali tantum revocatione tolli debet. » Standumne est adhuc huic declarationi, necne ?

4° In Kalendario perpetuo Ord. Min. S. P. Francisci et per consequens in Directorio liturgico eorum Provinciæ S. Crucis Croatiæ carnicoliæ notantur suis diebus Indulgentiæ Plenariæ, quæ lucrari possunt a quibus-

cumque christifidelibus visitantibus Ecclesias conventuales Ord. S. Francisci sub solitis conditionibus :

Quæritur, num sodalibus Tertii Ord. S. Francisci, velut hucusque, sufficiat ad lucrandas hujusmodi Indulgentias, visitare proprias Ecclesias curatiales, an vero opus sit illas, non obstante quacumque distantia, (etiam 10,20 horarum,) adire Ecclesias prædicti Ordinis ?

Sacra Congregatio Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita propositis dubiis respondit :

Ad 1um Quoad sodales Tertii Ordinis S Francisci, Negative.

Ad 2um Negative ad utramque partem.

Ad 3um Negative post editam constitutionem Apostolicam « Misericors Dei Filius. »

Ad 4um Quoad primam partem Negative ; quoad secundam, Affirmative.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem sac. Congregationis die 12 Junii 1884.

L. Card. Bonaparte pro Præfecto,

Card. Oreglia et S. Stephano.

Franciscus Della Volpe Secretarius.

V. — *Livres mis à l'Index.*

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico vaticano die 23 Martii 1885 damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in indicem librorum

prohibitorum referri mandavit et mandat quæ sequuntur Opera :

Della Educazione religiosa e civile della fanciulle in conformita alle attuali condizioni d'Italia, Dialoghi del Prof. Sac. Ambrogio Garavaglia, Cav. de Ss. Maurizio e Lazzaro, e della Corona d'Italia, vol. 2, Milano, Fratelli Dumolard éditori, 1884. Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.

Prof. Filippo Cicchitti-Suriani della chiesa cattolica italiana. La Religione nella Scienza e la Tirannide della Coscienza, con prefazione di Mons. G. B. Savarese. Roma, Forzani e C., tipografi del senato, éditori 1885.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædictum Opus damnatum atque proscriptum, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut editum legere vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus illud tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo D. N. Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. I. C. a Secretis relatis, Sanctitas sua decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem etc.

Datum Romæ die 23 Martii 1885.

Fr. Thomas M. Card. Martinelli Præfectus.
Fr. Hieronymus Pius Saccheri Ord. Præd.
S. Ind. Congreg. a Secretis.

Loco ✝ Sigilli

Die 28 Martii 1885 ego infrascriptus Mag. Cursorum testor supradictum Decretum affixum et publicatum fuisse in Urbe.

Vincentius Benaglia Mag. Curs.

Rousseau-Leroy, Impr.-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

LA SCOLASTIQUE

ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES

5e Article (1)

RICHARD DE MIDDLETOWN.

2° Définition du concile de Vienne sur l'union de l'âme et du corps.

Tout élève de philosophie scolastique apprend, par son manuel, que le concile général, tenu en 1311 à Vienne en Dauphiné, a porté un décret sur l'union de l'âme et du corps dans l'homme. Il peut encore savoir, que ce décret a été porté pour condamner la doctrine de Pierre Jean Olive ; car sur ce point l'accord est assez général parmi les auteurs. Ce qu'il sait moins, c'est précisément ce qu'il importe le plus de savoir. Il ignore, en effet, en compagnie de beaucoup d'autres, quelle a été la doctrine qu'a voulu proscrire le concile.

Jusqu'à ces derniers temps, chacun répondait à cette difficulté, selon les secrètes inclinations de son cœur. Ceux qui ne tenaient pas à trouver dans cette définition, une confirmation du système scolastique sur la matière et la forme, ne faisaient condamner par le concile que la pluralité des âmes dans l'homme. De leur côté, certains disciples de saint Thomas croyaient découvrir dans cette définition, et une preuve en faveur du système scolastique sur la composition des êtres, et une arme contre les adversaires de l'unité de forme.

Son Eminence le cardinal Zigliara a mis un terme à

(1) Voir le n° d'Août.

quelques unes de ces fantaisies, par un consciencieux travail, publié en 1878, sur la définition dogmatique du concile de Vienne (1). Dans la seconde partie de son ouvrage, il établit, sur les meilleurs témoignages, la vérité de cette proposition : *le dessein du concile n'a pas été de condamner directement la pluralité des âmes dans l'homme, mais seulement de définir la nature de l'union qui existe entre l'âme et le corps* (2).

Une brochure du Père Dominique Palmieri apprit bientôt au monde savant, contre qui était dirigée cette puissante démonstration (3). Comme dans son cours au collège romain, le savant Jésuite avait soutenu un sentiment opposé, il crut devoir chercher à légitimer l'interprétation donnée par lui au décret du concile de Vienne. Ses remarques n'ont pas, selon nous, ébranlé la thèse du savant dominicain. Nous doutons même

(1) De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore deque unitate formae substantialis in homine... auctore P. F. Thoma Maria Zigliara Ordinis Praedicatorum, Romae ex Typographiâ polyglottâ S. C. de Propagandâ a Fide 1878.

(2) « Mens concilii fuit non damnare directe dualismum animarum in homine sed definire naturam unionis animae humanæ cum corpore. » (Pars altera cap. III, p. 96.

(3) « Agimus tantum de interpretatione canonis Viennensis. Interea ut in hoc opere (de Mente concilii Viennensis) auctoris mentem intelligas juverit legere eorum opera, adversus quos scriptum est, e. g. opus P. Ramière (*L'accord de la philosophie de S. Thomas et de la science moderne* etc.) cujus legenda est potissimum italica versio propter eruditas notas ab editore adjectas, edita sub initium hujus anni Romae typis de Propagandâ Fide ; quod opus utile maxime est imo necessarium ad doctrinarum veterum notitiam claram assequendam ; et opus P. Botalla (*La lettre de Mgr Czacki et le Thomisme. Paris, rue Bonaparte*, 68.) » (Animadversiones in recens opus *De mente concilii Viennensis* excerptæ ex tractatu *De Deo creante et elevante* nuper edito a Dominico Palmieri S. J. cum quâdam brevi defensione ejusdem auctoris — Romae ex Typographiâ poliglottâ S. C. de Propagandâ Fide 1878.)

qu'elle puisse être ébranlée par aucune attaque, parce qu'elle nous paraît conforme à la vérité historique.

Dans la troisième partie de son ouvrage, le cardinal Zigliara cherche à prouver l'unité de forme ; mais il a bien soin de déclarer, tout d'abord, que cette question n'est pas du domaine de la foi, et qu'elle doit être dirimée par les seules lumières de la raison. Il nous paraît utile de citer cette déclaration, qui ne manque pas d'importance dans les circonstances actuelles. « Anima humana, dit-il, est *vere*, *per se*, *essentialiter* et *immediate* forma specifia, seu forma substantialis corporis nostri. Hæc veritas evidenter rationis humanæ naturali homine demonstratur, et ad fidem nostram certissime pertinet, uti declaravimus in totâ superiori parte. Sed hâc indubie admissâ veritate, quæstio inter scholasticos movebatur : utrum in homine anima humana sit *unica* forma substantialis, vel præter ipsam admittenda sit alia forma substantialis, quæ dicatur *forma corporeitatis*, quia corpori nostro daret illud esse corporeum, quod certissime habet. »

« Et consulto moveo quæstionem de solâ *formâ corporeitatis*, ne ea quæ salvâ fide controvertuntur inter catholicos cum iis confundantur quæ tum fide tum ratione suscipienda sunt ut certissima a catholicis, et extra omnem controversiam posita (1). »

Ces paroles font d'autant plus d'honneur à celui qui les a écrites, qu'elles sont en opposition formelle avec les affirmations de la plupart des adversaires de l'opinion de Scot. Voici comment Sansévérino termine sa démonstration contre la forme de corporéité. « La doctrine de Henri de Gand et de Scot sur l'union de l'âme et

(1) De mente concilii Viennensis... Pars tertia cap. I, p. 137, nº 186-187.)

du corps, soit en elle-même, soit de la manière dont le Père Tongiorgi l'a motifiée et défendue, est non-seulement opposée aux vrais principes de l'Anthropologie, mais elle nous paraît peu conforme aux définitions des Papes Clément V, Léon X et Pie IX. Car, suivant ces définitions, l'âme est *par soi*, *essentiellement* et *immédiatement* la forme du corps. Mais Henri de Gand, Scot et Tongiorgi, comme nous l'avons montré ci-dessus, enseignent, sinon en propres termes, du moins par le fait et en réalité que l'âme n'est la forme du corps que *médiatement* et *accidentellement*. Donc la doctrine de Henri de Gand et de Scot, sur l'union de l'âme et du corps, considérée soit en elle-même, soit de la manière dont l'a expliquée le Père Tongiorgi, ne concorde nullement à notre avis, avec les définitions des Souverains Pontifes que nous venons de citer (1). »

Le grand philosophe napolitain a été rarement aussi mal inspiré, que dans cette circonstance. Il fait intervenir la foi dans une question qui lui est complètement étrangère. Il met sur le même pied deux opinions dont l'unique point de ressemblance est de ne pas admettre le sentiment de saint Thomas. Pour tout le reste, l'opinion de Tongiorgi diffère absolument l'opinion de Scot. La première n'a rien de scolastique, la seconde au contraire est entièrement conforme aux principes de l'Ecole sur la composition des êtres. Sansévérino enfin se vante d'avoir démontré ce que, ni lui, ni aucun autre, n'a encore démontré, ce que personne ne démontrera probablement jamais. Il a bien pu, comme beaucoup d'autres, s'appuyer sur l'un des principes admis par

(1) Éléments de la philosophie chrétienne par G. Sansévérino. — Ouvrage traduit par A. Coriolano tom. III, Anthropologie, p. 72, n. 89.

saint Thomas, et déduire très-logiquement de ce principe, que toute forme, venant après la première, est nécessairement accidentelle. Mais il ne lui était pas permis d'ignorer que ces principes d'école, admis par les uns, rejetés par les autres, n'ont aucune force vraiment démonstrative, et ne produisent jamais la certitude. Leur puissance se borne à rendre une opinion plus ou moins probable.

Pour rester dans la vérité, Sansévérino aurait du s'exprimer sous cette forme conditionnelle, ou sous toute autre forme analogue : Si Henri de Gand et Scot admettaient nos principes sur l'union de la matière et de la forme ; s'ils croyaient, comme nous, que l'Eglise entend désigner la matière première lorsqu'elle parle du corps, avec leur forme de corporéité, l'âme humaine ne serait plus la forme du corps *essentiellement* et *immédiatement*, mais seulement *accidentellement* et *médiatement*.

Comme ces deux conditions paraissent destinées à ne jamais se réaliser, la forme de corporéité est loin d'être menacée par les preuves de raison. Depuis longtemps déjà, les Thomistes connaissent les arguments des Scotistes, comme les Scotistes connaissent ceux des Thomistes. Ni les uns ni les autres ne sont effrayés des arguments de la partie inverse. Il leur a été facile de trouver à ces preuves de dialectique, des réponses qu'ils jugent pleinement satisfaisantes.

La question, examinée par les seules lumières de la raison, menaçait donc de prendre rang, parmi celles que Dieu a livrées aux disputes des hommes. Pour peser dans la balance et brusquer la solution, des philosophes n'ont pas craint de faire intervenir la foi. Le cardinal Zigliara, ainsi que nous l'avons dit, a refusé de suivre ces procédés de polémique, peu en harmonie

avec les données de l'histoire, et il a rétabli la question sur son véritable terrain.

Il aurait pu faire davantage, car les documents contemporains du concile de Vienne prouvent, que les Pères ne se sont pas plus proposés de condamner la pluralité des formes dans l'homme que la pluralité des âmes. C'est ce côté de la question laissé dans l'ombre par l'illustre disciple de saint Thomas, que nous nous proposons de mettre en lumière. Notre but est donc de compléter et nullement d'attaquer ou de corriger la thèse soutenue par le cardinal Zigliara.

Nous ferons aussi appel à des documents, ou qui ont été ignorés du savant dominicain, ou qu'il a jugé bon de passer sous silence. Ces documents appartiennent à l'Ordre franciscain, et se trouvent dans les ouvrages de Scot et de Richard de Middletown. Commençons par Scot.

L'édition complète de ses Oeuvres, renferme une réfutation magistrale de l'opinion de Pierre Jean Olive. Si le traité *De rerum principio* est vraiment de Scot, comme le prouve Wading (1), le Docteur subtil est, sans contredit, le meilleur guide que l'on puisse suivre dans la question qui nous occupe. Les paroles suivantes de Wading, placées en tête de l'article que Scot consacre à refuter l'opinion de Pierre Jean Olive, prouvent que cette opinion n'a peut-être jamais eu un si redoutable adversaire. « Doctissime et latissime, dit Wading, probat hic Doctor animam humanam, etiam secundum gradum ultimum *rationalis* et *intellectivæ*, esse formam specificam hominis, quod etiam brevius docet in 4 dist. 43 quæst. 2, repetitis sub compendio potissimis

(1) R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis Opera omnia... Lugduni 1839, tom. III. — Censura R. P. F. Lucae Wandigi Hiberni in quaestiones disputatas *De rerum principio*.

rationibus, quæ hîc adducuntur. Nullum certe ego vidi, qui enucleatius et clarius hanc stabiliret doctrinam ante definitionem concilii Viennensis, et omnibus occurreret difficultatibus, atque adversariorum rationes infringeret (1). »

Du reste nous n'avons qu'à suivre le Docteur subtil, si nous voulons connaître toute la pensée de Jean Olive.

A la question XIe de son célèbre traité *De Rerum Principio*, Scot se demande comment les trois degrés de la vie se trouvent dans l'âme humaine : « Quomodo vegetativum, sensitivum et intellectivum se habeant ad animam humanam (2). »

Après avoir cité l'opinion de Platon et de ceux qui admettent plusieurs âmes, notre Docteur expose, avec autant de brièveté que de clarté, le sentiment de Pierre Jean Olive. « Est et aliorum opinio, dit-il..., quæ dicit prædicta tria se habere ad animam, sicut partes formales, unam animam integrantes.... Dicit autem, quod illæ tres partes innituntur uni materiæ spirituali, in quâ simul sunt communicatæ.... Unitur autem hujusmodi anima humana corpori per vegetativum et sensitivum formaliter, et intime; per intellectum vero intime, sed nullo modo formaliter (3). »

Il résulte clairement de ces paroles que, pour Jean Olive, l'âme humaine se composait de trois parties formelles et d'une matière spirituelle. Les trois parties formelles, qui correspondent aux trois degrés de la vie, étaient distinctes entre elles, ne constituaient qu'un

(1) R. P. F. Joannis Duns Scoti Doctoris subtilis Ordinis Minorum Opera omnia... tom. III De Rerum Principio quaest. IX art II p. 65 Scholium

(2) Opera omnia... tom. III, De Rerum Principio quæst. XI, art. II, p. 90, n° 4.

(3) Ibidem, p. 91, n° 6.

tout intégral, et étaient reçues dans une même matière spirituelle, qui leur servait de sujet commun. Cette âme ainsi constituée, s'unissait de nouveau au corps ou à la matière corporelle par une double union : par une union intime et formelle quant à ses parties végétatives et sensitives, par une union intime seulement quant à sa partie intellective.

Dans l'examen que fait Scot de cette opinion, tout ne lui paraît pas mériter une égale réprobation. Le mode d'union de l'âme humaine avec son corps, union dans laquelle la raison de forme est refusée à la partie intellective, est seul jugé digne de condamnation. Ainsi que nous l'avons déjà dit, Scot le déclare opposé à la raison et à la foi (1).

Il se montre plus sévère pour l'idée de Jean Olive, qui voulait faire des trois degrés de la vie, trois parties formelles de l'âme humaine. Cependant nous sommes heureux de constater qu'il n'admet pas cette opinion. « Secunda vero pars, dit-il, quod scilicet sint partes formales, magis est rationalis ; et minora inconvenientia habet : nec tamen etiam quoad illam partem a multis conceditur esse veram (2). » Il est du nombre de ceux qui ne la trouvent pas vraie, et cela pour plusieurs raisons. D'abord elle n'est pas conforme aux textes des Saints Pères et à l'autorité d'Aristote. De plus, par une conséquence nécessaire, elle oblige ses partisans à admettre l'existence de trois âmes dans l'homme, comme le fait remarquer le Docteur subtil dans les paroles suivantes. « Tu autem, qui dicis quod esse vegetativum, sensitivum, et intellectivum dantur a tribus partibus formalibus re distinctis in se, quamvis

(1) Voir plus haut, p. 5.
(2) Opera omnia. — Ibidem, p. 91, n° 6.

unitæ sint materiæ spirituali, necessario ponis tres animas (1). » Enfin cette opinion des parties formelles dans l'âme humaine va contre ce principe particulièrement cher à l'école scotiste : « si aliquid potest æque bene fieri per pauciora, sicut per plura, nullo modo talis pluralitas debet poni (2). » Or il suffit que l'âme soit virtuellement multiple pour remplir toutes ses fonctions, il est donc complètement inutile de la gratifier de ces parties formelles.

Scot accepte pleinement l'existence d'une matière spirituelle dans l'âme humaine. Cette troisième partie de l'opinion de Jean Olive, loin d'être combattue est donc défendue par le Docte subtil. A la question IXe de son traité *De Rerum Principio*, il affirme ainsi l'avoir admise : « Dico signanter materiam corruptibilem, quia *materiam spiritualem* in animâ rationali posui (3). » Il ne faudrait pas croire qu'il soit seul de ce sentiment. Au XIIIe siècle, plusieurs grands docteurs soutenaient cette opinion, et ils l'appuyaient sur l'autorité des Pères et des anciens philosophes. Sans aller jusqu'à dire avec le matérialiste Louis Buchner : il n'y a pas de force sans matière, ces docteurs scolastiques n'hésitaient pas à affirmer, qu'il n'y a pas de substance créée sans une matière spirituelle ou corporelle.

Mais il importe de ne pas se méprendre sur la nature de cette matière des substances spirituelles, si l'on ne veut tomber dans de grossières erreurs, et

(1) Ibidem, p. 92, n° 7. — Cette raison seule suffirait pour démontrer contre tous les textes accumulés dans sa brochure par le Père Palmieri, que Pierre Jean Olive n'enseignait pas la pluralité des âmes. Si on veut, par une conséquence nécessaire, le contraindre à admettre cette erreur, c'est une preuve manifeste qu'il ne soutenait pas ce sentiment.

(2) Ibidem, p. 92, n° 9.

(3) Ibidem, art. II, sect. II, p. 74, n° 62.

prêter à ces vénérables maîtres des opinions dont ils auraient rougi.

Pour eux, la matière n'était pas nécessairement une substance ayant des parties, de l'étendue et de la pesanteur. Ses qualités essentielles se bornaient à être le principe de l'imperfection, de l'indétermination et de la passivité. Aussi lorsqu'on la considère en elle-même, faisant abstraction de toute forme, elle se manifeste aux regards de notre intelligence, comme quelque chose de simple, dit Alexandre de Halès. « Materia secundum se considerata, est in termino simplicitatis (1). » Les parties et la dimension, poursuit le même docteur lui viennent de la forme dans laquelle elle se trouve. Si donc elle est unie à une forme, dont la nature n'exige pas l'extension, elle reste sans parties, et prend alors le nom de matière spirituelle. Si au contraire sa forme exige des dimensions, elle devient étendue, et prend le nom de matière corporelle (2).

Une fois que, par sa forme, la matière a été ainsi

(1) Alexandri Alensis, angli, doctoris Irrefragabilis Ord. Minorum Summae Theologiae. — Pars secunda quaest. 80 memb. 2 art. 1. p. 280, Coloniae Agrippinae 1622.

(2) « Ubicumque est forma, cujus esse determinatur circa materiam quantam, materia divisionem habet, et extentionem. Hoc etiam patet : quia si consideretur materia sine omni formâ, considerabitur et sine omni extensione, prout consideratur cum formâ, consideratur in majori quantitate juxta exigentiam formae : natura autem ignis ad salutem suae speciei minus requirit de materiâ, quam natura aeris, et natura aeris quam aquae, et aquae quam terrae. In animabus autem et Angelis secundum Damascenum et alios est ponere materiam, quae quidem materia nullius est dimensionis : quia extensio materiae, quâ locum occupat, non est a se, sed a suâ formâ, eam extendente : et ideo si tota materia universi posset esse sine formâ extendente eam, ut est forma in spiritibus, non occuparet locum, nisi punctalem, ut spiritus. Unde videtur dicendum, quod materia multiplicabilis est naturaliter juxta congruentiam formae, cujus est materia. » (Ibidem).

déterminée à être, soit une matière spirituelle, soit une matière corporelle, elle appartient à des genres entièrement différents. De même que le point, dit Scot, ne peut jamais faire partie de la ligne, de même la matière spirituelle ne peut entrer comme partie dans la matière corporelle (1). Dans un autre endroit, il marque encore mieux toute la différence qui sépare la matière première en général, appelée par lui *primo prima*, de la matière corporelle et spirituelle. Le sujet est si grave, la doctrine si peu connue aujourd'hui, qu'on nous pardonnera de demander au Docteur subtil cette nouvelle explication de son opinion. « Materia *primo prima*, dit-il, abstrahitur ab omni formâ, et extentione, sic quod ejus natura salvatur, seu sit extensa seu non extensa. Per quod patet, quod materia angeli per additionem se habet, et per quamdam communicationem ad illam, quia illa sic est privata quantitate, quod inquantum talis natura, *nec actu, nec potentia est extensibilis*, ideo aliter est indivisibilis materia *primo prima*, aliter materia angeli. Hanc autem indivisibilitatem habet materia angeli, ut est talis determinatæ naturæ, sicut mal potest esse rationale, vel irrationale, hoc tale animal, puta homo, per suam essentiam, sic est rationale, quod nec actu, nec potentia est irrationale (2). »

Maintenant que nous savons ce que les docteurs scolastiques du XIIIe siècles entendaient par matière spirituelle et par matière corporelle, disons en quelques mots, comment ils comprenaient leur union dans l'âme et dans l'homme.

C'était la matière spirituelle, qui entrait la première

(1) « Materia autem spiritualis nullo modo potest esse pars corporalis, sicut nec punctus lineæ. » (De Rerum Principio, quaest. IX, art. II, sect. II, p. 77, n° 70).

(2) Ibidem, quaest. VIII, art. IV, p. 54, n° 32.

en union. Elle avait pour forme les trois degrés de la vie, et constituait avec eux l'âme humaiue, dans son être de substance incomplète. L'âme humaine ainsi composée, s'unissait de nouveau au corps ou à la matière corporelle, et le fruit de cette union était la substance complète de l'homme. Cette seconde union était substantielle, comme la première, et toute l'âme humaine y avait la raison de forme. « Communiter dicunt Doctores, dit Scot, quod tota anima, composita ex materiâ spirituali et formâ, est forma hominis (1). »

Serait-il téméraire d'affirmer, que cette thèse de Duns Scot n'a pas été sans influence sur la détermination, prise par les Pères du concile de Vienne, de condamner l'opinion de Pierre Jean Olive ? Nous ne le pensons pas. Il est à remarquer, en effet, que le point, condamné plus tard par le concile, est ainsi jugé dans la thèse de Scot : « Quod autem hæc positio veritati fidei cum fundamentis circa unitatem Christi contradicat, et veritati rationis, quantum ad ultimam ejus partem, ostensum est supra : ubi quærebatur utrum anima humana uniatur essentialiter corpori (2). »

Fidèle à la coutume dont il s'est fait comme une loi, Scot ne nomme pas l'auteur du sentiment qu'il expose et qu'il combat. Cette omission nous oblige à démontrer que l'opinion de Pierre Jean Olive est bien l'opinion réfutée par le Docteur subtil. Cette démonstration n'est pas difficile. Pour qu'aucun doute ne puisse plus exister dans l'esprit de personne, il suffit de prendre, dans l'ouvrage du cardinal Zigliara, deux passages des longs extraits des *Quodlibeta* de Jean

(1) Ibidem, quaest. IX, art. II, sect. II, p 76, n° 69.
(2) Ibidem quæst. XI, art. II, p. 91, n° 6.

Olive, et de les comparer à l'exposé donné par le Docteur subtil.

Pierre Jean Olive expose ainsi son opinion : « Circa modum igitur unionis considerandum est quod pars intellectiva unitur corpori unione substantiali, non tamen formali ; unione intimâ et fortissimâ, sed non immediatâ ; unione etiam ordinatâ, sed non secundum habitudinem æquiparantiæ, sed inæqualitatis. Unitur quidem corpori unione substantiali, cum sint partes substantiales unius entis, scilicet hominis, et impossibile sit aliquam substantiam constitui ex his quæ sibi invicem non substantialiter uniuntur (1). »

Un peu plus loin, le même Père Olive dit encore : « Quomodo antem hæc unio possit intelligi et esse consubstantialis ita quod non sit formalis, facile est capescere supposito quod sensitiva sit unita cum parte intellectivâ in unâ spirituali materiâ, seu in uno, ut ita dicam, supposito rationalis animæ (2). »

Or voici comment Scot expose cette opinion : « Est aliorum opinio dicentium, quod in animâ humanâ vegetativum, sensitivum, et intellectivum, sunt tres partes substantiales unius animæ in eâdem materiâ spirituali, seu in eodem supposito rationalis animæ unitæ. Talis ergo anima habens tres partes in uno supposito rationalis animæ, quantum ad partem suam vegetativam, et sensitivam, unitur substantialiter et formaliter corpori : quantum vero ad partem intellectivam unitur corpori, unione consubstantiali non formali; unione intimâ, et fortissimâ, sed non immediatâ; unione ordinatissimâ, sed non secundum habi-

(1) De mente concilii Viennensis. Pars altera, cap. V, p. 110, n° 158.

(2) Ibidem, p. 111, n 160.

tudinem æquiparantiæ, sed inæqualitatis ; unione quidem consubstantiali, quia corpus ex unâ parte, et anima humana, ex aliâ, cujus tres partes sunt partes substantiales unius entis, scilicet hominis ; et impossibile est aliquam substantiam constitui ex iis, quæ sibi invicem non substantialiter uniuntur ; ergo cum intellectiva sit pars substantialis hominis, oportet quod corpori substantialiter uniatur, nam pars intellectiva corpori, non alicui materiæ corporali uniri potest (1). »

Après cet exposé fidèle, dont la conformité avec les extraits des *Quodlibeta* ne peut échapper à personne, Scot apporte les arguments qui militent en faveur de cette opinion (2). Il explique également comment d'après l'auteur de l'oplnion, l'âme s'unit au corps par une union substantielle, intime et bien ordonnée (3). On le voit, rien n'est omis de tout ce qui peut éclairer le lecteur sur l'opinion de Pierre Jean Olive.

C'est alors seulement que commence la réfutation. Notre docteur établit d'abord par l'autorité des Pères (4), puis par l'expérience intime (5), et enfin par la raison, que l'âme humaine est la forme du corps (6). Il trouve moyen, en prouvant sa thèse, de s'élever contre l'union purement substantielle, et de marquer nettement les différences qui la distinguent

(1) R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Ordinis Minorum Opera omnia, tom. III, De Rerum Principio, quæst. IX, art. II, sect. I, p. 62, n° 16.

(2) Ibidem, p. 63, n° 17-21.

(3) Ibidem, p. 64, n° 21-23.

(4) « Quod autem uniatur ei ut forma, hoc videntur sentire Catholici tractatores. » (Ibidem, sect. II, p. 65, n° 27-29.)

(5) « Per experimentum, quod est omnis nostri certitudinis principium, patet quod intellectus forma sit hominis. » (Ibidem, p. 66, n° 30.)

(6) « Hoc etiam patet ratione. » (Ibidem, p. 66-69, n° 31-42.

de l'union formelle. Scot refuse ensuite à l'union prônée par Pierre Jean Olive, les qualités qu'il lui octroyait trop libéralement. Si votre union substantielle existait, dit le Docteur subtil, elle ne serait ni intime, ni forte, ni conforme à l'ordre que vous croyez y découvrir (1). Par contre elle aurait tous les inconvénients que vous prétendez éviter (2).

Pierre Jean Olive trouvait en effet de graves inconvénients, à faire de l'âme raisonnable la forme du corps : c'était même là l'unique motif, mis en avant, pour légitimer son innovation. D'après un principe admis par l'École, toute forme doit communiquer à la matière, à laquelle elle s'unit, son actualité et son opération (3). Or, disait Jean Olive, l'âme raisonnable ne peut communiquer au corps humain ses propriétés immatérielles et ses opérations intellectuelles. Par sa nature l'âme humaine est libre, elle est incorruptible, elle est immortelle. Par ses opérations elle comprend les êtres matériels comme les êtres spirituels, elle agit avec liberté. Comment peut-on dire, concluait Jean Olive, que l'âme humaine communique à son corps ces qualités et ces opérations (4) ?

(1) Ibidem, p. 69, n° 43. Si Sansévérino avait connu cette argumentation il aurait pu s'en servir utilement contre le Père Tongiorgi et s'éviter le tort dont nous avons déjà parlé.

(2) « Secundo dico, quod ex istâ positione sequantur inconvenientia, cum dicit vitare, dicendo, quod intellectiva non est forma.» (Ibidem, p. 70, n° 47.)

(3) « Ad solvendum autem motivum hujus positionis, quod non est nisi unum, vel si sint multa, ad illud unum reducuntur; scilicet quod omnis forma communicat materiæ suæ actualitatem, et actum essendi, et operationem. » (Ibidem, p. 70, n° 46.)

(4) « Ex his omnibus patet, quod omnia inconvenientia ista in hoc fundantur, quod quia forma actum et operationem communicat materiæ suæ, et nulla materia corporalis est susceptiva operationum intellectualium, nec proprietatum ; utpote libertatis, immortalitatis

Ces déductions fausses obligent le Docteur subtil à faire une étude approfondie du fameux principe scolastique : « Oportet videre, dit-il, quid est dicendum, est in quo sensu verificatur : *Forma communicat materiæ suam actualitatem, et suum actum essendi, et suam operationem* (1). » Il fait remarquer que les formes ne communiquent pas à la matière, l'être et l'opération de la même manière. Il y a des différences, selon le degré de perfection de la forme. De ce que le corps de l'animal entre en participation de l'acte de sentir, il ne suit pas de là, que le corps de l'homme devra également participer à l'acte de l'intelligence. De fait le corps ne participe nullement à l'émission de cet acte, qui est produit par l'âme seule, ou plutôt par sa puissance intellective. Il n'entre pas plus en communication des qualités de la partie intellective, que de ses opérations. C'est pour n'avoir pas tenu compte de ces différences que Pierre Jean Olive s'est trompé sur l'union de l'âme et du corps, comme sur les conséquences qui en découlent (2).

Scot termine son argumentation, en répondant aux diverses preuves émises par son adversaire. Ceci lui

et similium; propter hoc negatur quod intellectiva est forma corporis. » (Ibidem, sect. I, p. 64, n° 24).

(1) Ibidem, sect. II, p. 72, n° 53.

(2) « Viso quomodo formæ substantiales, ut sunt diversorum graduum, communicant vario modo etiam eidem materiæ actum primum, jam ex hoc per immediata procedendo apparet quomodo aliter communicant actus secundos ; ex ea hâc pertractatione apparebit solutio omnium rationum prædictæ positionis, quia, ut aperte patet, in omnibus rationibus supponit, quod omnis forma æqualiter communicat actum primum et secundum materiæ, alioquin non concluderent : ergo sicut verum est, quod corpus sentit, ita verum est, quod intellegit, si intellectum sit forma : et tantum hic est modus arguendi fere in omnibus rationibus. » Ibidem, p. 73, n° 57.)

paraît peu utile, après tout ce qui a été dit. Il le fait cependant; mais il se contente d'appliquer les principes qu'il a posés, en expliquant comment l'âme se communique au corps (1).

Cette réfutation, dont nous n'avons fait qu'indiquer les grandes lignes, montre déjà clairement qu'il s'agissait de tout autre chose que de la pluralité des formes, dans l'opinion de Pierre Jean Olive. Ce qui nous reste à dire de l'opinion elle-même le prouvera mieux encore.

Le cardinal Zigliara, dit avec raison, que Pierre Jean Olive expose son sentiment, sur l'union de l'âme et du corps dans l'homme, avec subtilité, d'une manière prolixe et obscure. Malgré cela il croit facile de saisir sa pensée (2). Nous ne sommes pas de son avis sur ce point. La meilleure preuve que nous puissions donner de notre sentiment, c'est que le savant Cardinal lui-même n'est peut-être pas parvenu à une complète intelligence de ce que signifiaient les mots de matière corporelle et de matière spirituelle, qui se retrouvent si souvent sous la plume de Jean Olive. Par matière corporelle ce dernier n'entend nullement, comme le pense le cardinal Zigliara, la matière première en général (3), mais la matière des substances corporelles. La matière spirituelle n'exprime pas non

(1) « Nunc restat ista applicare ad rationes in contrarium factas, ut dissolvantur, quamvis per prædicta satis pateant. » (Ibidem p. 75, n° 65.)

(2) « Denique videndum est in quo Petrus Joannis reponat unionem animæ et corporis. Hâc in re subtiliter loquitur, et satis verbose, et obscure; attamen res difficilis non est ejus mentem penetrare. » (De Mente Concilii Viennensis... Pars altera, cap. IV, p. 113, n° 167.)

(3) Ibidem, p. 110, n° 158.

plus, pour lui, la substance de l'âme raisonnable (1), ni son essence (2), mais seulement la partie potentielle de son essence et de sa substance.

C'est sur ce dernier point surtout, que Pierre Jean Olive se séparait des autres docteurs. Il ne voulait pas que, dans cette seconde union, toute l'âme humaine eût la raison de forme; parce que la partie intellective ne lui paraissait pas apte à remplir cette fonction. Aussi la thèse de Scot tend à combattre cette erreur fondamentale et à établir la vérité opposée. La question de savoir si, dans l'âme humaine, les degrés de la vie sont virtuellement distincts entre eux, n'occupe qu'un rang secondaire. Pour la pluralité des formes, il résulte évidemment de la thèse de Scot, que ce point n'était pas en discussion. Du reste, s'il l'avait été, ce n'est pas le docteur subtil qui aurait pu s'élever contre. Le fait seul de voir l'opinion de Jean Olive refutée par Duns Scot, prouve que le point en litige ne pouvait être la pluralité des formes dans l'homme.

Ce point bien établi, et par l'exposé, et par la réfutation du sentiment de Pierre Jean Olive, nous pourrions déjà conclure, que le concile de Vienne n'a pu vouloir condamner, ce qui n'était pas en cause. Nous pourrions également demander, comment ce concile aurait pu confondre, dans une commune réprobation, et le fauteur d'une opinion justement répréhensible, et son illustre adversaire. Il serait assez étrange, en effet, que Scot, dont personne n'a encore songé à nier la profonde sagacité, ait attiré, sur lui-même en même temps que sur Jean Olive, les foudres de la sainte Église.

(1) Ibidem, p. 115, n° 164.
(2) Ibidem, p. 119, n° 167.

Mais nous savons, que notre démonstration serait incomplète, si nous laissions de côté la fameuse définition du concile de Vienne. Nous ne pouvons oublier, qu'un philosophe et un érudit de premier ordre, le chanoine Sansévérino, n'a pas craint d'affirmer, que l'opinion de la pluralité des formes ne lui paraissait pas conforme à cette définition. Nous ne pouvons oublier encore, que le Père Libératore, avec beaucoup moins d'autorité, mais avec une finesse bien supérieure, a insinué, que cette même opinion pouvait très-bien avoir été condamnée par le même concile. Il nous faut donc maintenant entreprendre l'examen de cette définition. Richard de Middletown va nous servir de guide dans cet examen. Les actes et les écrits de ce grand théologien vont nous permettre d'apprécier, à leur juste valeur, les affirmations de Sansévérino, comme les insinuations du Père Libératore.

Mais avant de nous livrer à cet examen, nous devons une mention spéciale aux paroles du Père Libératore. Il procède avec tant d'art dans ces insinuations, il atteint si bien Scot en frappant sur l'atomisme, il paraît si convaincu d'avoir anéanti l'opinion scotiste, qu'il mérite d'être entendu. La citation sera un peu longue, mais elle sera instructive.

Il parait que l'atomisme avait la prétention de se servir de Scot, comme d'un bouclier, pour se soustraire à la définition du concile de Vienne. Le Père Libératore commence par dévoiler cette tactique. « Avant d'examiner en détail, dit-il, l'opinion du célèbre *Docteur subtil*, il est bon d'aller au devant d'un abus, derrière lequel s'abritent quelques auteurs modernes, afin d'échapper à la décision du concile de Vienne, qui déclare l'*âme forme du corps*. Ils disent, Scot, en vertu de sa théorie générale, soutenait que l'âme rai-

sonnable dans l'homme, était de telle sorte la forme du corps, que bien qu'elle lui communiquât le sentiment et la vie, cependant elle ne lui donnait pas l'être substantiel de corps. Or, c'est précisément ce qu'affirme l'atomisme ; à savoir, que l'âme par son union donne la vie et la sensibilité au corps, mais le suppose constitué substance corporelle, indépendamment de l'âme. Or, l'opinion de Scot, loin d'avoir été condamnée, n'a pas même été mentionnée par le concile. Ne peut-on pas voir dans ce silence une preuve qu'elle n'est pas contraire à sa définition ; et que par conséquent, on ne doit pas regarder le système atomique, employé pour expliquer le composé humain, comme lui étant contraire ? (1)

Après ce préambule, le Père Libératore déclare, qu'il n'est ni dans son pouvoir, ni dans sa volonté, de taxer d'hérésie l'opinion de qui que ce soit. « Notre jugement, dit-il, n'a d'autre valeur que celle de nos raisons, la valeur du raisonnement purement philosophique (2). » Cette déclaration nous rassure et nous permet de regarder de sang-froid ses insinuations et même ses raisonnements.

Tout d'abord le Père Libératore insinue que l'opinion de Scot, tout en n'étant pas nommée dans la définition du concile, pourrait très bien être visée par ce décret. Voici ce petit chef-d'œuvre d'insinuation. « Cette protestation faite, nous disons, premièrement que le concile n'a pas fait mention de l'opinion de Scot, parce qu'il n'a voulu mentionner aucune opinion en particulier, pas même l'opinion évidemment hétérodoxe de Pierre-Jean Olive, mais seulement définir la

(1) Du composé humain. Chap. X art. III p. 494 n° 478.
(2) Ibidem p. 495.

vérité. Il a voulu par là exclure d'un seul coup toutes les erreurs contraires déjà professées, et prévenir celles qui pourraient encore se produire. « *Ut præcludatur universis erroribus aditus... ne subintrent.* » Nous le demandons, le raisonnement qui suit a-t-il quelque valeur? Le concile n'a mentionné ni l'opinion de Platon, ni celle d'Averoës, donc elles ne sont pas opposées à sa définition. Or, une semblable manière de raisonner en faveur du sentiment de Scot ou de tout autre, est-elle plus recevable? (1). »

Il affirme ensuite, avec preuves à l'appui, « que les atomistes recourent vainement à la théorie de Scot, afin d'y trouver un point d'appui à leur système, car la différence entre les deux systèmes est capitale (2). » Cette observation très-juste se termine par cette nouvelle insinuation. « Il est bon de remarquer ici, dit-il, que lorsqu'on invoque une opinion *non condamnée au moins explicitement* par une définition dogmatique, il faut l'accepter telle quelle est, avec tous ses accessoires et ses tempéraments. Car si l'on n'en accepte qu'une seule partie, et qu'on modifie les autres, c'est en vain qu'on invoque cette opinion. Il se peut très bien, en effet, que la partie rejetée soit précisément celle qui corrigeait ce sentiment et le rendait acceptable (3). »

Après avoir ainsi insinué, d'abord que l'opinion de Scot pourrait très-bien être condamnée par le concile de Vienne, puis qu'elle pourrait l'être au moins implicitement, le Père Libératore l'attaque directement ou plutôt il l'exécute sommairement et de main de maître, par ces quelques mots. « Considérons donc le senti-

(1) Ibidem p. 495 n° 479.
(2) Ibidem p. 495.
(3) Ibidem p. 497 n° 479.

ment des scotistes dans sa valeur intrinsèque et au point de vue philosophique. Sous ce rapport, il ne sera pas difficile de l'écarter de la discussion. Les considérations que nous avons déjà faites montrent évidemment que l'âme ne peut s'unir au corps comme forme substantielle, si elle ne lui communique l'être substantiel. — Si votre proposition signifie que l'âme ne peut être la forme du corps qu'autant qu'elle lui communiquera *tout l'être substantiel*, les scotistes la nieront énergiquement. D'après leurs principes, il suffit à l'âme pour être la forme du corps, qu'elle lui communique une partie de l'être substantiel — et qu'elle ne peut lui communiquer l'être substantiel, si l'on suppose que le corps, comme corps, possède déjà une subsistance indépendamment de l'âme ; or, c'est la conséquence du système de Scot (1). »

Si quelqu'un, après un tel argument, ne regarde pas le sentiment de Scot, comme condamné par la raison, il faut qu'il soit bien difficile. Le nombre de ces esprits récalcitrants, est encore assez grand. Mais puisque le Père Libératore trouve son argument éblouissant de force et de lumière, pourquoi ne conserve-t-il pas le calme que donne la conscience de sa supériorité? Au lieu d'insulter un adversaire, qu'il croit avoir renversé, il ferait bien mieux de savourer tranquillement la joie de son facile triomphe. Car le Père Liberatore a beau dire et beau faire, il n'arrivera pas à persuader à une intelligence exempte de prévention et de passion, que Scot se laissait aller à dire des paroles vides de sens et à unir ensemble des notions contradictoires. Dans son propre intérêt, il aurait dû supprimer les paroles suivantes, qui ne peuvent nuire qu'à leur auteur.

(1) Ibidem p. 497 n° 480.

« Pour éviter ces inconvénients, il est inutile de dire avec lui (Scot) que le corps, par cette forme préalable de *corporéité*, ne possède qu'un acte particulier, et n'est ni individu, ni substance ; ce ne sont là que de *vaines paroles*. Ces paroles *absolument vides de sens* ne montrent-elles pas assez clairement l'embarras dans lequel cet auteur se trouve? Et de fait, comment un acte partiel peut-il suffisamment déterminer la matière, lui donner par lui-même et l'existence et la puissance d'agir ? Un être qui a sa subsistance propre, n'est-il pas dès lors une substance? Et n'est-il pas individu par là même que, dans sa subsistance, il est distinct de tout autre être ? Ainsi, Scot unit ensemble des *notions contradictoires qui se détruisent mutuellement* (1). »

Nous nous garderons d'imiter le Père Libératore et d'invectiver contre lui. Le seul châtiment, que nous nous nous permettrons de lui infliger, consistera à lui démontrer que ses insinuations sont fausses et ses invectives tout à fait hors d'à propos.

Richard de Middletown fut, ainsi que nous l'avons dit, l'un des sept docteurs franciscains chargés d'examiner la doctrine de Pierre Jean Olive. Celui-ci nous apprend, que d'un commun accord, les examinateurs notèrent ainsi son opinion sur l'union de l'âme raisonnable avec le corps « *error periculosus notabiliter* (2). » D'un commun accord également les mêmes examinateurs formulèrent, dans la proposition suivante, la doctrine à laquelle Jean Olive devait souscrire : « Quod anima rationalis est *per se et essentialiter forma corporis humani*. Nec tamen propter hoc

(1) Ibidem.
(2) Ibidem p. 230.

sequitur, quod non sit libera, vel quod sit extensa, vel mortalis : vel quod det corpori esse immortale, et contrarium est error (1). »

Mais la doctrine, à laquelle Jean Olive dut souscrire, est la doctrine même qui fut définie dans la suite au concile de Vienne. Pour que personne ne puisse en douter, transcrivons ici le décret du concile. « Doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis, sive intellectivæ, vere ac per se humani corporis non sit forma : velut erroneam, ac veritati catholicæ inimicam Fidei, prædicto sacro approbante concilio, reprobamus; definientes, ut cunctis nota sit Fidei sinceræ veritas, ac præcludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisquam deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis, seu intellectiva, non sit *forma corporis humani per se et essentialiter*, *tanquam hæreticus sit censendus* (2). »

On le voit, ce que les docteurs franciscains avaient proposé à Jean Olive, comme une vérité catholique,

(1) Ibidem p. 276.

(2) Voici comment Pierre Jean Olive nous initie lui-même à tout ce qui concerne son opinion. » Decimum. Post hoc ponitur aliud dictum meum ex duabus quæstionibus sumptum scilicet ex quæstione : An infantes dormientes et amentes possint exercere opera liberi arbitrii ? Et ex quæstione : An sensitiva hominis sit a generante, vel solum a creante ? Ibi enim dico, quod pars animæ intellectiva non unitur corpori ut forma : quamvis uniatur ei substantialiter. Ibi etiam dico : quod anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est hoc per omnes partes suæ essentiæ ; utpote non per materiam, seu per partem materialem ; nec per partem intellectivam ; sed solum per partem ejus sensitivam. Et ad hoc dictum... subditur magistralis sententia a latere ; Communiter, error periculosus notabiliter. » (Collectio Judiciorum de novis erroribus tom. I p. 228.

était déclaré article de foi par les Pères du concile. Les uns et les autres proclamaient que l'âme humaine est *par elle-même* et *essentiellement* la forme du corps. Cette conformité de doctrine doit déjà donner à réfléchir. Si la proposition, définie au concile de Vienne, a été empruntée aux docteurs franciscains, comment peut-elle être dirigée contre l'opinion franciscaine de la pluralité des formes? Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'elle devrait être dirigé contre ses propres auteurs. Si incroyable que puisse paraître cette assertion, elle est rigoureusement vraie. Richard de Middletown, en effet, était partisan de la pluralité des formes dans l'homme. Ce fait, de la plus haute importance pour la question qui nous occupe, est incontestable.

A la distinction XVIIe du second livre des Sentences, Richard se pose cette question : « *Utrum in Adam fuerit aliqua forma substantialis cum animâ intellectivâ, quo etiam quæritur de quolibet alio homine* ? » A l'exemple des anciens scolastiques, il commence par donner les preuves de l'opinion adverse. Nous retrouvons là tous les arguments, que nous fournissent encore les manuels de philosophie thomiste. Viennent ensuite trois preuves d'autorité, sur lesquelles Richard compte appuyer son sentiment. Ces preuves d'autorité sont tirées d'Aristote, de saint Jean Damascène et d'Avicenne. Richard expose alors les divers sentiments.

Le premier est celui de saint Thomas, comme chacun peut le reconnaître dans les paroles suivantes. « Ad istam quæstionem dicunt quidam quod in homine non est alia forma substantialis, quam anima intellectiva, nec completa, nec incompleta, nec in aliquo composito uno nisi una forma tantum, dicentes esse cujuslibet substantiæ in indivisibili consistere, et formam

substantialem, quæ erat educta de potentiâ materiæ, in adventu intellectivæ debere corrumpi, et recedente intellectivâ aliam formam specificam in materiâ introduci, et nova accidentia prioribus similia in eâdem materiâ causari (1). »

Richard mentionne ensuite un second sentiment, peu différend du premier. Au lieu de faire produire de nouveau les accidents, qui persistent après la mort, les partisans de ce sentiment cherchent à expliquer pourquoi ces accidents ne disparaissent pas avec la forme : « Alii dicunt ad quæstionem quod in homine non est alia forma, quam intellectiva : et tamen recedente intellectivâ remanent aliqua accidentia eadem in numero, quæ prius inerant propter unitatem materiæ : quia sicut dicit Avic. 1 lib. phys. cap. 6 quæ consequuntur ex parte materiæ, aliquando remanent post formam : sicut cicatrices vulnerum, et nigredo ethiopis post mortem. Et pro hâc opinione videtur facere, quod dicit Commen. In lib. de *Substantiâ orbis*, secundum quod dimensiones interminatæ præcedunt formam substantialem in materiâ (2). »

Voici maintenant comment il expose son propre sentiment : « Videtur ergo mihi dicendum ad quæstionem, quod in Adam fuit aliqua substantialis forma incompleta cum animâ intellectivâ : *et ita est in quolibet alio homine*, quæ educitur de potentiâ ipsius materiæ ex quâ et materiâ constituitur unum compositum incompletum, quod cum aliquibus suis accidentalibus dispositionibus incompletis, est materia proxima, et propria ad recipiendum animam intellectivam ; per quam formam, sine intellectivâ, materia non potest

(1) In II dict. XVII art. I quaest. 5. Brixiae 1591 p. 219.
(2) Ibidem p. 220.

constitui in esse stabili, et quieto, et plene terminato. Et ideo recedente intellectivâ : statim incipit fieri resolutio continua usque ad essentiam materiæ primæ naturaliter. Quod dico ad excipiendum corpus Christi, in quo talis resolutio non fuit facta, virtute divinâ hoc supernaturaliter prohibente. Nec etiam fuit facta in corpore beatæ Virginis ut pie creditur, de corpore autem Christi certum est. Nec compositum ex materiâ et illâ formâ incompletâ habet plene rationem substantiæ, inquantum substantia est, nec corporis, inquantum corpus est, sed tantummodo incomplete, et per quamdam reductionem ; quamvis non ita incomplete conveniat sibi ratio substantiæ, unde substantia est, sicut materiæ primæ, nec ita a remotis reducitur ad prædicamentum substantiæ. Unde per animam intellectivam non tantum constituitur homo, sub ratione quâ homo, sed etiam sub ratione quâ completa substantia, et sub ratione quâ completum corpus, et sic de aliis. Ex prædictis potes videre quod, sic non obstante incompletâ et indeterminatâ actualitate materiæ primæ, ex ipsâ et formâ elementari constituitur unum per essentiam. Ita dico quod, non obstante incompletâ et indeterminatâ actualitate materiæ proximæ et propriæ ad recipiendum intellectivam, ex ipsâ (et) intellectivâ constituitur unum per essentiam (1). »

Cette opinion philosophique, ne l'oublions pas, est celle de l'un des auteurs de la fameuse formule « *anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis humani.* » Or, aujourd'hui on vient nous

(1) Ibidem p. 221. Cet exposé ne sera probablement pas plus du goût du Père Libératore (Composé humain chap. X, art. III, p. 493, n. 477) que celui de Scot, mais il aura l'avantage de prouver que Scot n'était point du tout seul de son avis, comme on se plaît à le dire.

affirmer qu'une telle opinion ne peut concorder avec cette proposition. Evidemment les uns ou les autres se trompent.

Richard de Middletown, appelé par ses contemporains le docteur solide, très-fondé, authentique, n'a pas cru se mettre en contradiction avec lui-même, en professant publiquement l'opinion de la pluralité des formes, et en obligeant Pierre Jean Olive à souscrire cette proposition du concile de Vienne. Nos modernes scolastiques, au contraire, découvrent une opposition claire et évidente entre l'une et l'autre. Qui a raison?

Moins de vingt ans après Richard, Scot a commencé son enseignement. Comme Richard il a lutté pour faire admettre que l'âme humaine était *par elle-même* et *essentiellement* la forme du corps, comme lui encore, il a enseigné la pluralité des formes. Or, malgré toute la subtilité de son génie, il n'a pu découvrir qu'il détruisait d'une main ce qu'il édifiait de l'autre. C'est une preuve manifeste qu'aujourd'hui Scot est dépassé en subtilité.

Il y a mieux. L'Université d'Oxford avait condamné l'unité de forme dans l'homme avant la définition du concile. Lorsque vint cette fameuse définition, elle ne parut pas se douter qu'elle était obligée à se rétracter; elle crut encore moins se trouver en contradiction avec une définition d'un concile général. Il a fallu de longs siècles, un oubli profond des idées scolastiques au XIIIe siècle, pour établir entre l'unité de forme dans l'homme et la condamnation du concile de Vienne, les liens intimes qu'on veut y découvrir aujourd'hui. Nous laissons à conclure s'ils sont légitimes et fondés.

Maintenant que l'on connaît l'origine, la raison d'être et la nature de la définition du concile de Vienne, on cessera de vouloir en faire une arme contre ses premiers

auteurs et leurs propres opinions. Nous croyons qu'il sera désormais difficile de nier les propositions suivantes: 1° La définition du concile de Vienne ne regarde en rien la question de la pluralité des formes dans l'homme — 2° La doctrine, définie dans ce concile, a été préparée et comme formulée par des docteurs franciscains, qui étaient partisans de la pluralité des formes.

Il nous reste à établir cette troisième proposition: Le concile de Vienne ne pouvait pas raisonnablement vouloir condamner une opinion, qui était alors l'opinion commune et généralement suivie.

Fr. Prosper min. cap.

(*à suivre.*)

INSTRUCTION DE LA PROPAGANDE

POUR LES JUGEMENTS ECCLÉSIASTIQUES CONCERNANT LES CAUSES MATRIMONIALES

La S. C. de la Propagande a donné en 1883 deux instructions pour les jugements ecclésiastiques concernant les causes matrimoniales : adressées, l'une, aux évêques du rit latin, l'autre, aux évêques du rit oriental, elles sont identiques quant au fond. Nous rapportons intégralement le texte de la première, et nous donnons en notes les passages de la seconde, qui en diffèrent.

DE PROCESSU MATRIMONIALI

PARS PRIMA

ART. I. *Judex competens.*

§ 1. — Causæ matrimoniales ad judicem ecclesiasticum spectant, cui soli competit de validitate matrimonii et obligationibus ex eodem derivantibus sententiam ferre. De effectibus matrimonii mere civilibus potestas civilis judicat.

§ 2. — Conjuges in causis matrimonialibus subsunt Episcopo in cujus diœcesi maritus domicilium habet. Exceptioni locus est, si conjugale vitæ consortium aut per separationem a thoro et mensa, aut per desertionem malitiosam a marito patratam, sublatum sit. Priori casu quælibet pars jus accusandi contra alteram ipsi competens coram Episcopo diœcesis, ubi hæcce domicilium habet, exercere debet. Posteriori casu uxor apud Episcopum, intra cujus diœcesim domicilium ejus situm est, actionem instituere potest. Postquam

citatio judicialis intimata est, mutatio quod conjugum domicilium facta mutationem respectu judicis competentis minime operatur (1).

Art. II. *De accusatione matrimonii.*

§ 3- — Ut in tribunali ecclesiastico causa aliqua matrimonialis tractanda suscipiatur, necesse est ut contra matrimonium regularis ei juridica accusatio præcesserit; quæ nunquam erit admittenda, nisi proficiscatur a persona vel personis, quæ communi jure habiles ad accusandum habeantur. Etenim in quibus-

(1) Inst. ad Orient. : « Quemadmodum matrimonii fœdus tanquam naturæ proli educandæ, aliisque maximi momenti bonis consequendis perpetuamet individuam vitæ consuetudinem inter conjuges exigit, et eosanctius tanquam Ecclesiæ Sacramentum indissolubile sit oportet, aiente Domino : Quod Deus conjunxit, homo non separet; ita non minus quando cum aliquo ex impedimentis, quæ dirimentia nuncupantur, initum atque idcirco verum matrimonium non fuerit, a legitima Ecclesiæ potestate, ad quam causæ matrimoniales unice spectant, irritum ac nullum ut judicetur seu declaretur, ipsa Sacramenti dignitas, ratio justitiæ, et animarum salus postulat.

« Verum quanto studio quantaque solertia opus sit, ut in singulis casibus alicujus impedimenti dirimentis existentia solide comprobetur, experientia quotidiana testatur. Nam et nonnulla impedimenta sunt ipsa per sese probatu difficillima, et sæpe contingit ut facta ex quibus probationes erui debent, ità sint implexata iisque circumstantiis involuta, ut difficillime eadem explicari, et de iisdem judicium proferri queat. Hinc est quod Sancta Sedes pro ea sollicitudine, qua tanti Sacramenti dignitati, administrationi justitiæ, et animarum saluti cautum semper voluit, numquam omisit, editis opportune sive Constitutionibus Apostolicis sive Instructionibus, regulas præscribere, quarum ope in casibus etiam difficilioribus veritas tuto detegi et judicium recte ferri posset.

« Experientia tamen compertum est, Patriarchas, Archiepiscopos et Episcopos diversorum rituum orientalium ob speciales conditiones, in quibus eorum diœceses versuntur, non semper posse iisdem Apostolicis Constitutionibus atque Instructionibus quoad omnia sese conformare, nec proinde semper consequi plenam illam processuum et judiciorum legalitatem, quæ tantopere desideranda esset in hujusmodi causis definiendis,

« Quare ut, quantum fieri potest, SS. canonum præscriptiones in re tanti momenti religiose serventur et simul consulatur specialibus conditionibus, in quibus versantur tribunalia ecclesiastica penes orientales, summus Pontifex specialem Instructionem pro prædictis jussit exarari, quæ ab iis omnibus, ad quos spectat, accuratæ executioni mandetur. »

dam impedimentis ipsi conjuges tantum uti accusatores admittuntur in aliis qui sunt iisdem sanguine propinqui, vel etiam quilibet de populo, ac tandem ex officio etiam inquisitio fieri potest, et quandoque debet, quando præsertim contra alicujus matrimonii validitatem simplex denuntiatio facta fuerit, aut fama fundamentum veritatis præ se ferens de alicujus impedimenti existentia divulgata sit.

§ 4. — Ista accusatio coram legitimo Ordinario ecclesiastico fieri debet, et quidem in scripto : si oretemus facta fuerit, judicialis reddenda erit juxta regulas communi jure traditas, scilicet efficiendo ut accusator eam repetat coram tribunali, et a cancellario in actis redigatur.

§ 5. — In ea, præter accuratam facti expositionem, enarranda erunt omnia adjuncta necessaria, et omnia judicia concurentia ; judicandi et nominandi testes de re instructi, ut hoc modo fundamenta accusationis cognoscantur, et via tribunali sternatur veritati detegendæ.

Art. III. *De tribunali constituendo*

§. 6. — Accusatione sic recepta, munus moderatoris actorum Episcopus vel ipsi sibi assumet, vel suum Vicarium generalem, aut alium probum et expertum virum e clero ad illud delegabit. Similiter alium virum designabit, qui cancellarii officio fungens quidquid ad causam pertinet in acta referat, ac nominatim interrogationes examinandis faciendas, eorumque responsiones scripto consignet.

§. 7. — Præterea ipse Ordinarius omnino tenetur deputare alium virum ecclesiasticum juris scientia et vitæ probitate præditum, qui matrimonii defensor

existat. Eum vero suspendere vel removere, si justa causa adfuerit, et alium substituere iis qualitatibus ornatum Ordinario semper fas erit.

§. 8. — Prædictæ deputationes et delegationes in scriptis ab Ordinario fiant, et earum authentica documenta vel saltem mentio in actis prostent.

§ 9. — Moderatoris actorum erit tribunal convocare, partes et testes citare, ut in judicium compareant; terminos dilationis concedere, quoties rationabiliter ab iis qui jus habent petantur : edere decreta et ordinationes pro regulari et recta actorum compilatione. Quæ omnia scripto erunt exaranda, et in actis ipsis recensenda.

§ 10. — Defensor matrimonii antequam munus sibi commissum suscipiat, coram auctorum moderatore juramentum præstabit, tactis sanctis Evangeliis, de munere suo diligenter et incorrupte adimplendo, spondens se omnia voce et scripto deducturum quæ ad validitatem matrimonii sustinendam conferre judicaverit. Hic matrimonii defensor a moderatore actorum citandus erit ad quælibet acta, ne vitio nullitatis concidant; eidem semper et quandocumque acta processus, etsi nondum publicati, erunt communicanda, semper et quandocumque ejus scripto recipienda, atque novi termini, eo, flagitante, prorogandi, ut ea scripta perficiat atque exhibeat.

§ 11. — Quod si ob peculiares circumstantias matrimonii defensor singulis actis interesse nequiverit, absoluto processu eadem ipsi tradantur, ut eas exarare queat animadversiones quas tuendæ matrimonii validitati necessarias judicaverit; si alia acta suggesserit, hæc conficienda omnino erunt; si ex jam confectis deprehenderit alias adesse personas testimonio

ferendo idoneas et opportunas nondum examinatas, has examini subjiciendas proponet.

Ar. IV. *De methodo sequenda in actis conficiendis.*

§ 12. — Constituto tribunali, hæc actorum conficiendorum ratio tenenda erit. Ab omnibus et singulis testimonium dicturis moderator actorum ante omnia juramentum exiget de veritate dicenda, et si ita res postulet, etiam de secreto servando, præmissa congrua monitione de juramenti sanctitate, præsertim si examinandi rudes sint et ignari. Juramentum præstandum erit tactis sanctis Evangeliis, et in singulis examinibus eodem modo repetendum.

§ 13. — Qui examini subjiciendi sunt, seorsum semper audiantur. Porro cancellarius adnotabit diem, mensem, et annum cujuslibet examinis, nec non singulorum nomen, cognomen, ætatem, conditionem, statum, et patriam, et etiam quod juramentum revera præstiterint.

§ 14. — Post quodlibet examen, etiamsi eadem persona pluries illi subjicienda sit, cancellarius clara et intelligibili voce coram eadem legat interrogationes et responsiones, facta eidem facultate variandi aut declarandi quidquid ei visum fuerit. Deinde, ipse examinatus subscribat, et si fuerit illiteratus, faciet hoc signum Cru † cis; ac denique moderator actorum et defensor validitatis matrimonii apponent suam subscriptionem et cancellarius de actu rogabit.

§ 15. — Si aliquando contingat examinandos apud exteras et forsan longinquas regiones versari, nec tribunali se sistere posse, a moderatore actorum accurata factorum et circumstantiarum, quarum cognitio et confirmatio requiritur, expositio erit facienda, quæ concinnatis opportunis interrogationibus, de sententia quoque defensoris matrimonii, et indicatis examinan-

dorum nominibus, ad Ordinarium loci, in quo commorantur, mittatur, ut ille sive per se, sive per suum vicarium generalem, sive per alium virum probum et expertum e clero eligendum, eos examini subjiciat juxta datas interrogationes, requisito prius juramento de veritate dicenda, et cæteris servatis quæ supra præscripta sunt.

Si vero contigerit aliquem examini subjiciendum e vita migrasse, mortis documentum inter acta recenseatur.

§ 16. — Quoad singulos in judicium vocatos vel vocandos actorum moderator inquirere debebit probitatem et credibilitatem, et ad hoc curabit, ut ab eorum parochis, sin minus a personis fide dignis, litteræ testimonialas exhibeantur, quæ etiam et actis erunt referendæ.

§ 17. — Inter examinandos primo loco venit ille qui accusationem contra matrimonium movit. Ab isto exquirendum erit, ut clare distincteque exponat accusationis titulum ; facta omnia fideliter et religiose enarret, eorumque probationes afferat ; circumstantias omnes et indicia exponat quæ vel ex propria scientia cognoverit, vel ex aliorum relatione didicerit; et denique nominet testes quos de re instructos sciverit, vel saltem reputaverit.

§ 18. — Secundo loco veniunt conjuges ipsi, qui semper, et seorsum audiri debent, ut unusquisque sua jura tueri, et rationes, deductiones, ac facta allata aut rejicere, aut explicare queat. Quælibet pars examini subjecta poterit vel illico post examen, vel etiam deinceps, antequam processus claudatur, proponere, si velit, articulos, super quibus alter conjux sit examinandus ; et quatenus etiam ab hoc articuli proponantur, erit iterum citandus conjux qui primus fuerat

examinatus ut super articulis ab altero propositis audiatur. Juxta casuum diversitatem a conjugibus inquirendum erit, ut si qua documenta habeant ad suum matrimonium, vel ad conjugalem vitæ consuetudinem spectantia, ea exibeant, in acta recensenda. Quæ documenta cujuscumque generis sint, et a quocumque exhibeantur, semper erunt recipienda; et cancellarius adnotare debebit diem, mensem, et annum, nec non nomen illius a quo exhibita fuerunt.

§ 19. — Si ambo conjuges concordes in depositionibus fuerint, moderator actorum et defensor matrimonii sedulo inspiciant utrum inter eosdem collisio intercesserit. Hoc in casu singula argumenta contra eorum depositiones ex processu resultantia distincte iisdem objiciantur, ut fraude, si qua fuerit, detecta, veritas, quoad fieri possit, dilucide appareat.

§ 20. — Post conjuges citandi erunt testes inducti, servata eorum examinandorum ratione superius descripta, et exquisitis ab iisdem iis notitiis, de quibus instructi existimantur. Interrogationes singulis faciendæ, prout accusationis titulus, aut allata factorum et circumstatiarum congeries, vel ipsa testium indoles atque capacitas requirere videatur, sagacitati atque prudentiæ moderatoris actorum et defensoris vinculi relinquuntur qui illas concinnare, augere aut imminuere poterunt, dummodo tamen semper ea omnia inquirantur quæ ad rectum proferendum judicium aut necessaria aut opportuna censeantur.

§ 21. — Quæ in actis continentur, nemini, ne ipsis quidem conjugibus eorumque defensoribus, erunt communicanda ante processus publicationem, uno excepto matrimonii defensore, cui liberum erit semper et quandocumque acta inspicere et examinare.

§ 22. — Quatenus vero actorum moderatori aut

defensori matrimonii nulla alia probatio requirenda videatur, finis imponatur probationum collectioni, et processus publicetur, edito hac super re decreto ab ipso moderatore, a defensore matrimonii et a cancellario subscribendo.

§ 23. — Publicato processu, locus fiet defensionibus quas partes ad sua jura tuenda voluerint allegare, facta iisdem facultate adhibendi eos defensores quos maluerint; imo præmonendæ erunt de hoc jure, ut lata sententia, injustæ contra eam incusationi aut reclamationi aditus præcludatur. Allegationes autem, si ab iisdem oblatæ fuerint, communicandæ erunt defensori vinculi matrimonialis, ut eas expendere, et quatenus matrimonii validitatem impugnent refutare valeat.

Art. V. *De sententiæ prolatione et publicatione, de appellatione.*

§ 24. — Omnibus ut supra peractis, ad sententiam pronunciandam veniendum erit. Quod ut ab Ordinario seu ejus delegato rite fiat, in primis a defensore matrimonii exquiri debet declaratio, sibi nihil amplius deducendum aut inquirendum superesse; deinde integra causa duobus aut tribus viris peritis, si haberi possint, examinanda subjiciatur, et nonnisi audito eorum voto sententia proferatur.

Hæc in scriptis erit exaranda, in eoque rationum momenta quibus innititur, ex processu deprompta exponantur, succincte quidem, sed ita tamen, ne quidpiam essentiale omittatur. Sententia subscriptione judicis et secretarii, nec non sigillo curiæ episcopalis munita partibus erit notificanda per curiæ appari-

torem, relicto iisdem illius exemplari, de quo in scripto fides erit facienda.

§ 25. — Judex si pro validitate matrimonii sententiam dixerit, et nemo ex conjugibus contra eam appellaverit, neque defensor matrimonii appellabit, et causa finita conseatur. E contra si matrimonium nullum fuisse decreverit, quamvis conjuges judicio Prælati acquieverint, defensor matrimonii appellationem facere debebit et novam sententiam ab alio tribunali postulare, quam appellationem primus judex impedire nulla unquam ratione poterit. Interim nullatenus permittetur partibus novas nuptias inire.

Quamvis appellationi interponendæ nulli fatales dies vinculi defensori statuti sint, curandum tamen ut quantocius id fiat. Quod si defensor ipse hoc munus neglexerit, compelli ad id poterit vel a suo Episcopo, vel etiam ab illo, apud quem de jure appellatio esset facienda.

§ 26. — Ordo appellationis erit prout sequitur. Si prima sententia a curia Episcopali lata fuerit, appellatio fiet ad curiam Metropolitanam ; si vero a curia Metropolitana ea prodierit, appellabitur ad curiam Metropolitanam viciniorem. Ad S. Sedem appellatio erit semper facienda, quoties primæ duæ sententiæ inter se conformes non fuerint, nisi partibus placuerit causam ad ipsam S. Sedem ab initio et immediate deferre (1).

(1) « Inspecta speciali conditione dioecesum orientalium, ordo appellationis erit prout sequitur. Si prima sententia a curia episcopali lata fuerit, appellatio fiet ad curiam patriarchalem ; si vero a curia patriarchali ea prodierit, appellabitur ad S. Sedem. Item ad eamdem S. Sedem appellatio erit semper facienda, quoties primae duae sententiæ inter se conformes non fuerint, nisi partibus placuerit causam ad ipsam S. Sedem ab initio et immediate deferre.

Art. VI. — *De secunda instantia.*

§ 27. — Facta appellatione, Episcopus seu Ordinarius qui primam sententiam protulit, eam remittere debebit una cum integro processu, cæterisque omnibus ad causam iterum judicandam pertinentibus, ad tribunal ad quod appellatum est.

§ 28. — Hæc autem omnia a primo tribunali peracta diligenter examinabit, atque ea omnia peraget quæ necessaria videbuntur, ut defectus suppleantur, dubia elucidentur, et errores corrigantur. Hunc in finem, præsente semper vinculi defensore in curia constituto vel specialiter delegato, conjuges examinabit, investigationes instituet circa documenta priori tribunali exhibita, testes, a quibus novæ informationes hauriri possint, iterum audiet. Imo poterit etiam præscribere, ut novus processus ex integro conficiatur.

Verum quatenus validæ desint rationes novum processum exigendi, consultius erit, præsertim si personarum et locorum circumstantiæ id suaserint ut processu jam expleto utatur, indictis tamen ulterioribus investigationibus quas necessarias judicaverit.

Quod si novum processum faciendum esse censuerit, methodus supra descripta servanda erit. Si vero aliqua tantum nova acta adjungenda, vel novi aliquid investigandum censuerit, semper tamen defensor matrimonii adesse debebit, vel saltem nova hæc eidem communicanda erunt, ut pro munere suo ea expendere, et quatenus opus esse duxerit, proprias animadversiones illis apponere valeat.

§ 29. — Expleto examine primi processus, et imposito fine novis investigationibus judex appellationis de-

bebit exquirere a defensore matrimonii, utrum aliquid adhuc habeat deducendum aut inquirendum, et quatenus se nil amplius habere dixerit, auditis prius, modo quo supra declaratum est, aliquibus viris in scientia juris peritis, sententiam pronunciabit, omnia servando quæ pro tribunali primæ instantiæ præscripta fuerunt.

§ 30. — Quando utraque sententia conformis pro validitate conjugii pronuntiata sit, sciat tamen pars impugnans matrimonium, sibi adhuc omnino patere appellationem ad Apostolicam sedem. Si porro in secunda aeque ac in prima sententia nullum ac irritum matrimonium judicatum fuerit, et ab eo pars vel defensor pro sua conscientia non crediderit appellandum, in potestate et arbitrio conjugum sit novas nuptias contrahere, dummodo alicui eorum ob aliquod impedimentum vel legitimam causam id vetitum non sit. Potestas tamen post alteram sententiam conformem, ut supra, conjugibus facta intelligatur, salvo semper et firmo remanente jure seu privilegio causarum matrimonialium, quæ ob cujuscumque temporis lapsum numquam transeunt in rem judicatam; sed si nova res, quæ non deducta vel ignorata fuerit, detegatur, resumi possunt et rursus in judicialem controversiam revocari. Quodsi a secunda sententia super nullitate vel altera pars appellaverit, vel defensor matrimonii ei salva conscientia acquiescendum non putet, quia sibi vel manifeste injusta vel aliunde invalida videatur, re tota ad S. Sedem delata, interim firma remaneat utrique conjugi prohibitio ad alias transeundi nuptias.

PARS ALTERA.

DE REGULIS SERVANDIS IN TRACTANDIS CAUSIS MATRIMONIALIBUS IN SPECIE.

Præter hactenus recensitas regulas in omnibus causis matrimonialibus generatim servandas ut juridica illis stet validitas, quædam etiam speciales præ oculis habendæ sunt juxta peculiarem impedimentorum naturam et indolem quæ judicio occasionem præbuerunt. Quare de his singulis, saltem quæ frequentius occurere solent, aliqua speciatim animadvertenda sunt.

Art. I. — *De impedimentis cognationis carnalis, vel spiritualis, et affinitatis.*

§ 31. — Si matrimonium impugnetur ob assertum impedimentum cognationis carnalis aut spiritualis, vel affinitatis facile erit ejusdem existentiam detegere ope authenticorum documentorum. Etenim cognatio carnalis, et etiam affinitas, quæ præcedenti matrimonio processerit, dignoscuntur ex arbore genealogica utriusque familiæ, conficienda ex regestis matrimoniorum, et ex libris etiam baptizatorum, in quibus notata esse debent nomina non modo conjugum, et eorum qui baptizati sunt, sed horum etiam parentum. Similiter ex libris baptizatorum et confirmatorum aperte eruitur cognatio spiritualis, quia in illis una cum eorum qui baptizati vel confirmati fuerunt, nomina quoque recensita esse debent sive patrinorum, sive matrinarum. Talia documenta in forma authentica ex dictis liberis erunt haurienda opera parochorum vel curiæ, una cum tes-

timonio de eorum identitate cum respectivis particulis ex libris exstantibus ; imo si a parocho testimonium datum fuerit, opus erit ut ejuedem parochi obsignatio a curia Episcopali authentica declaretur.

§ 32. — Quod si aliquod oriatur dubium circa documenta prædicta vel circa eorum veritatem, in judicium vocandi erunt et juridice examinandi consanguine, affines, propinqui, quibus origo eorum de quibus agitur nota sit aut nota esse possit, ut ex horum depositionibus gradus consanguinitatis vel affinitatis clarius valeat determinari. Non levi fundamento huic rei esse potest etiam publica fama, de qua ratio erit habenda ; ejus tamen sedulo consideranda erit origo et rationes quibus innititur. Cæterum judex semper præ oculis habeat, his quæstionibus dirimendis præcipuum fundamentum præbere documenta authentica, et nunquam licere contra eadem judicare, nisi ex certis et evidentibus argumentis constiterit ipsa vitiosa aut falsa esse. Ac proinde locorum Ordinarii sedulo curabunt ut libri baptizatorum, confirmatorum et matrimonio copulatorum, nec non defunctorum a parochis diligentissime exarentur et accurate custodiantur.

Art. II. — *De impedimento publicæ honestatis.*

§ 33. — Quoties aliquod matrimonium impugnatur ob impedimentum, quod publicæ honestatis nominatur, in primis accurate statuendum erit, utrum illud originem duxerit ex matrimonio simpliciter rato, an ex sponsalibus.

In priori casu ad impedimentum adstruendum proferentur documenta matrimonii præcedentis celebrationem comprobantia, quæ documenta facile suppeditabunt vel libri matrimoniorum a parocho servandi,

si matrimonium coram Ecclesia fuerit celebratum, vel regesta existentia penes ministros hæreticos, si apud eos matrimonium contractum affirmetur. Quamvis documenta vel a sola civili potestate, vel ab hæreticis manantia, vim habere possint aliquando ad factum de matrimonio celebrato extrajudicialiter confirmandum, tamen judex catholicus, qui de existentia vel de non existentia impedimenti sententiam laturus erit, curabit ut in judicium compareant partes, testes qui matrimonii celebrationi interfuerunt, propinqui eorum qui contraxerunt, nec non omnes quos sciverit de re instructos, ut omnia possint cognosci quæ ad factum rite judicandum conducere poterunt.

§ 34. — Quod si prædictum impedimentum ortum asseratur ex sponsalibus cum persona alteri parti consanguinea in gradu impedimentum constituente contractis, ad judicium proferendum duo erunt inquirenda, videlicet utrum revera asserta sponsalia locum habuerint, et utrum valida in sensu canonico haberi possint. Primum deducendum erit ex partium confessione, dummodo hæ exceptiones minime patiantur, ex documentis si habeantur, ex testium fidem merentium depositionibus, nec non ex indiciis quæ judex peritus et expertus deducere poterit ex circumstantiis quæ facta exposita aut præcesserunt aut subsecutæ sunt. Ad secundum probandum, utrum videlicet asserta sponsalia valida fuerint in sensu canonico, plura erunt sedulo perpendenda. Ante omnia judex præ oculis habeat, quod ex usu et consuetudine fere in singulis locis speciales aliquæ formæ pro solemni sponsalium celebratione inductæ reperiantur, quæ communiter et regulariter ab omnibus servari solent. Itaque inquirendum erit, utrum istæ formæ fuerint, nec ne, servatæ; si primum, præsumptio pro sponsalium valore aderit,

contra quam nunquam erit judicandum, nisi ex certis et evidentibus argumentis sponsalia nulliter contracta fuisse constiterit; si secundum, inquirendum erit, qua de causa consuetæ formæ fuerint omissæ, et utrum pro personarum, locorum, et consuetudinum circumstantiis sponsalia nihilominus valide fuerint contracta, eo quod utriusque voluntas sese obligandi vere intercesserit, atque ita ut ex jure impedimentum constituant. In hunc finem præter alia quærendum est, quibus verbis, vel factis sibi futurum matrimonium promiserint; utrum promissio ab utraque parte processerit; et si ab una tantum, utrum alia eam acceptaverit sive verbis, sive factis, sive signis æquivalentibus; utrum post datam promissionem prætensi sponsi reputaverint sese matrimonio contrahendo obligatos, an liberos. Erit quoque inquirendum de sponsorum conditione, utrum scilicet ea talis sit ut præsumi non possit veram in ipsis voluntatem sese mutuo obligandi adfuisse.

§ 35 — Quatenus casus exigat, inquirendum etiam erit, qua ætate prætensi sponsi sibi invicem matrimonium promiserint. Etenim sponsalia ab infantibus vel a majori cum infante contracta, ipso jure nulla sunt et impedimentum publicæ honestatis gignere non valent. quare in hoc casu inquirendum erit de ætate legitima eorum, a quibus sponsalia fuerunt contracta, quod facile fiet petitis documentis ex libris baptizatorum atque ex testimonio parentum, sive aliorum, qui personas, de quibus agitur, cognoscunt. Si constiterit in ætate adhuc infantili sponsalia inita fuisse, investigandum erit utrum post septennium fuerint renovata, aut saltem ratificata (1).

(1) Instructio ad Patriarch. etc., § 34.

Art. III. — *De impedimento vis et metus.*

§ 36. — Circa impedimentum quod vis et metus dicitur, ante omnia advertendum occurrit, neminem a jure admitti ad matrimonium ex hoc capite impugnandum nisi qui violentiam et coactionem passus dicitur, rejici vero eum, qui per longum tempus in matrimonio vixerit, dummodo eidem libertas et opportunitas reclamandi non defuerit : ita ut si liber jam a metu sua sponte in conjugali domo perstiterit, matrimonialia officia non detrectaverit, audiri amplius non debeat. Etenim qui liber a coactione metuve, facultate et opportunitate reclamandi non utitur, censetur consentire et ratificare quod antea invitus atque adverso animo fecerat. Unde in primis erit inquirendum, utrum accusatio tempore, uti dicitur, utili facta sit; et si hoc jam fluxerit, quærendum erit quanam de causa hoc acciderit, ut judicari possit utrum accusatio admittenda an rejicienda sit. Secundo præ oculis habendum erit, solummodo metum gravem, qui nempe in virum constantem cadat matrimonium dirimere, et consequenter ad hunc metum exquirendum omnes sive moderatoris actorum sive defensoris matrimonii investigationes esse dirigendas. Porro gravitas timoris oritur ex natura minarum, ex qualitate tum eorum a quibus illæ proficiscuntur, tum eorum qui eas passi dicuntur. Ista tria itaque erunt præsertim investiganda.

§ 37. — Circa primum sedulo inquirendum, utrum qui de adhibita coactione accusantur, ita consueverint agere cum persona quæ coacta dicitur, ut gravem atque molestam eidem redderent domesticam et familiarem

cohabitationem; quænam fuerint in specie molestiæ eidem illatæ; utrum verba gravissima nonne plena adhibita, intentata hæreditatis privatio, ejectio e paterna domo, an addita etiam verbera (1).

Circa secundum considerandum est, utrum qui de illata vi metuve accusantur, patria potestate et auctoritate pollerent, an qui vim metumve passi sunt, nullatenus iisdem subjecti fuerint; quæ ratio vis inferendæ, magna ne ex matrimonio propriæ domui utilitas, aut decus obventurum? quæ indoles vim inferentium, quæ conditio, qui mores; qua ratione familiam regere consueverunt; utrum ad iracundiam et violen-

(1) « Si vero, ut aliquando contingit, sponsalia fuerint a parentibus contracta, judex agnoscere curabit, cujusnam aetatis fuerint ipsi filii, quando eorum parentes eadem inierunt; quia si in aetate adhuc infantili fuissent, certum est contractum irritum fuisse; si vero vel impuberes vel puberes, contractus tunc solummodo validus esset, si filii expresse vel saltem tacite consenserint, aut postea sponsalia eorum nomine a parentibus inita ratificarint. Igitur inquirendum erit de modo, quo sponsalia fuerint contracta; de agendi ratione filiorum sive cum ea celebrarentur, sive cum cognoverunt, quid pro ipsis parentes egerint, utrum nempe aliquo modo factum admiserint, vel contra ipsum protestati fuerint, vel saltem ostenderint sese aegre ferre pactum praedictum. Ad hunc finem examinandi erunt, qui contractui adfuerunt, vel qui et contractum et sponsorum voluntatem perspectam habere potuerunt; ipsa quoque sponsorum agendi ratio tam inter se, quam erga parentes exploranda erit; utrum tamquam sponsos sese habuerint, utrum de futuro matrimonio collocuti, et quo amore sese mutuo prosecuti fuerint. Si constiterit, ambos aut alterum saltem matrimonio obstitisse et constanter parentum voluntati restitisse, contra sponsalium existentiam judicium poterit proferri. Si contra constiterit, vel parentibus non restitisse, vel media opportuna, in propria potestate posita, non adhibuisse ut matrimonium impedirent, et ut parentes a proposito removerent, ordinarie pro sponsalium et impedimenti existentia judicandum erit. Dicitur ordinarie, quia si pars, quae sponsalia impugnat affirmaverit sibi defuisse libertatem parentibus contradicendi eosdemque a proposito retrahendi, ratio istius assertae coactionis erit habenda.

tiam ita essent proclives ut facile quod minabantur proficerent, et animo ita essent duro atque obstinato, ut a nemine sibi contradici aut consiliis suis impedimenta objici paterentur.

Quoad tertium ratio habenda erit primum sexus personæ quæ violentiam passa dicitur ; facilius enim animus puellæ commovebitur, quam viri ; deinde ætatis, educationis, indolis utrum nempe mitis ac timida fuerit, an fortis et constans ; qua ratione in familia vivere consueverit, utrum sub custodia et vigilantia parentum, ita ut ab eorum imperio semper et in omnibus penderet, an aliqua libertate frueretur ut et propria sensa exponere, et juxta propriam voluntatem operari potuerit ; an parentes ita eam segregarint, ut omnis consilii expetendi facultas eidem adempta fuerit, nec cuiquam ejusdem alioquindæ copiam tribuerint, nisi quos de matrimonio ineundo consilia præbere posse judicaverint.

§ 38. — Præter ista inquirendum erit, utrum qui de illata vi conqueritur, aliquando relationem habuerit cum eo cum quo postea contraxit ; et utrum aliquando propositum habuerit cum eodem contrahendi. In casu affirmativo inquirendum, quas ob causas voluntatis mutatio contigerit ; a quo tempore consilium fuerit mutatum, utrum nempe antequam parentes propriam voluntatem ostenderent, an postea ; et utrum ex præcedenti relatione aliqua exorta sit suspicio contra decorem vel ipsius personæ vel familiæ, a qua parentes moveri potuerint ad matrimonium exigendum tamquam remedium bonæ famæ recuperandæ. Etiam investigandum, quid hæc persona fecerit ut a coactione parentum sese liberaret ; utrum preces adhibuerit ; utrum usa fuerit opera aliorum ad parentes a proposito dimovendos, utrum et quomodo propriam adversionem

et contrarietatem in illud matrimonium significaverit, utrum et quomodo altera pars operam dederit ut matrimonium revera concluderetur. Considerandum erit, utrum quando contractus matrimonialis erat signandus, libenter et sine ulla protestatione id præstiterit utrum aliqua fraus adhibita ad talem obsignationem obtinendam; quomodo sese gesserit, sive quando necessaria pro matrimonio parabantur, sive quando ad consensum promendum adducta fuit, sive quando post datum consensum festum nuptiale celebrabatur, utrum nempe his omnibus hilaris, prompte, et læta adstiterit, an secus. Consideranda quoque ejus agendi ratio erga alteram partem, et erga ejusdem familiam; utrum nempe benevola et affectuosa, utrum libenter et sine oppositione ad officia matrimoniala sese exhibuerit, an eisdem obstiterit, ea præsertim de causa quia matrimonium nullum putaverit, atque ut melius tueri posset propriam libertatem. Ad hoc postremum factum probandum considerari debet, utrum hac de causa inter conjuges ipsos ortæ sint lites et contentiones, utrum hoc factum manifestaverint, et quibus, a quo tempore post matrimonium istæ querimoniæ inceperint, et ex quibus, a quo tempore post matrimonium istæ querimoniæ inceperint, et ex qua causa vel ratione, utrum ad tales lites et dissensiones tollendas adhibita fuerint consilia, hortationes, et in casu affirmativo, a quibus et quo exitu.

§ 39. — Ad prædicta cognoscenda in judicium vocandi erunt ambo conjuges, eorumque parentes, illi præsertim qui de coactione adhibita accusantur, et opportune interrogandi de facto ipso, de modo, de animo, et de fine ob quem ad vim adhibendam ducti fuerint. Item vocandi propinqui et familiares violentiam accusantis et interrogandi de omnibus quæ vel ad parentes, vel

ad filios referuntur ; utrum quidquam eorum quæ in actis habentur viderint aut audiverint, quidve norint accidisse ad rem pertinens, sive antequam matrimonium celebraretur, sive tempore cohabitationis, sive post conjugum separationem, si hæc locum habuerit. In hisce examinandis judex diligenter invigilet, utrum aliqua collusionis suspicandæ causa subsit, et curet, ut quoad singulas personas parochorum testimonium obtineat de ipsarum probitate atque credibilitate. Post istos vocandi parochus vel alius sacerdos, qui matrimonio adstitit ; illi qui ejusdem celebrationi et festo nuptiali interfuerunt, ut referant præsertim de modo quo persona contra matrimonium reclamans in illis circumstantiis se gesserit ; aliæ personæ inductæ, illæ speciatim quæ adhibitæ fuerunt vel ut consiliis et hortationibus reclamantem ad matrimonium inducerent, vel ut excitarent ad officia matrimonialia præstanda, ab iisque quærendum, quid egerint, quibus argumentis usæ, quidve consecutæ fuerint.

§ 40. — Cæterum in hac re judex sciat, matrimonium esse per se factum quoddam solemne et publicum, quod semper validum censeri debet, nisi evidentes rationes ejusdem nullitatem demonstraverint. Ideo curandum quidem omni studio atque diligentia, ut rationes istæ colligantur, sed judicium contra matrimonium nunquam erit pronunciandum, nisi earum complexio omne prudens dubium de existentia impedimenti excludat.

Art. IV. — *De impedimento ligaminis.*

§ 41. — Vinculum præcedentis matrimonii, quod ad posterius connubium impugnandum adducitur, repeten-

dum asseritur vel ex matrimonio, catholico modo a catholicis celebrato ; vel ex connubio ab hæreticis aut juxta diversarum sectarum instituta contracto, et postea per sententiam talium tribunalium dissoluto ; vel ex contractu inter infideles, qui postea rescissus, aut nullus fuerit declaratus. Diversorum istorum casuum possibilitas, aut etiam frequentia manifesta est, cum in regionibus Americæ catholici commixti vivere cogantur cum hæreticis, et infidelibus. Quædam pro singulis casibus adnotanda sunt quia diversis legibus reguntur.

§ 42. — Ad primum casum quod attinet, doctrina catholica est matrimonium baptizatorum rite celebratum et consummatum aliter solvi non posse nisi per mortem unius conjugis, et ideo locum non esse ejusdem dissolutioni declarandæ in judicio, nisi de morte alterutrius conjugis constiterit. Ut autem de hac constare dicatur, non sufficit rumor aut fama quæcumque, neque solæ præsumptiones, sed requiritur certus de ea nuntius, aut saltem concursus talium rationum, quæ certo nuntio æquipollentes omne de illa dubium excludant. Ideo in hoc casu judex ante omnia exigere debebit, ut prioris matrimonii documentum authenticum proferatur, atque si opus fuerit, alias probationes colliget, quæ prædicti prioris matrimonii existentiam demonstrent ; similiter exquiret documenta vel probationes de secundo matrimonio contracto ; quæ omnia documenta facile haberi poterunt ex libris matrimoniorum in parochiis asservatis. Post hæc exigenda erunt a competentibus parochis authentica documenta de prætensa morte alterius conjugis, et in defectu poterunt eadem requiri ab auctoritate civili, si suos libros habuerit, in quibus adnotentur. Quæ comparari debebunt cum documento secundum matrimonium comprobante, ut cognascatur utrum secundum hoc matrimonium contrac-

tum fuerit ante, vel post prioris conjugis mortem; atque ita judicetur utrum secundum matrimonium validum, an nullum fuerit.

§ 43. — Quando ad mortem prioris conjugis probandam præsto non sunt neque esse possunt hæc authentica documenta, aliis argumentis et aliis probationibus opus est, quæ a judice sedulo erunt collegendæ (1). In primis argumentum desumi potest ex depositione testium fidem merentium, si ipsi de visu mortem illius de quo agitur, revera accidisse affirmaverint, aut idem asseruerint ex auditu, dummodo non

(1) Ita in aliqua speciali Inst. S. Officii : 1. Cum de conjugis morte quæstio instituitur, notandum primo loco, quod argumentum a sola ipsius absentia quantacumque (licet a legibus civilibus fere ubique admittatur) a sacris Canonibus minime sufficiens ad justam probationem habetur. Un sade. me. Pius VI, ad Archiepiscopum Pragensem die 11. Julii 1789 rescripsit, solam conjugis absentiam, atque omnimodum ejusdem silentium satis argumentum non esse ad mortem comprobandam, ne tum quidem cum edicto regio conjux absens evocatus (idemque porro dicendum est si per publicas ephemerides id factum sit) nullum suimet indicium dederit. Quod enim non comparuerit, idem ait Pontifex, non magis mors in causa esse potuerit, quam ejus contumacia.

2. Hinc ad præscriptum eorumdem sacrorum canonum, documentum authenticum obitus diligenti studio exquiri omnino debet, exaratum scilicet, ex regestis parœciæ vel Xenodochii vel militiæ vel etiam, si haberi nequeat ab auctoritate ecclesiastica, a Gubernio civili loci in quo, ut supponitur, persona obierit.

3. Porro quandoque hoc documentum haberi nequit; quo casu testium depositionibus supplendum erit. Testes vero duo saltem esse debent, jurati, fide digni, et qui de facto proprio deponant, defunctum cognoverint, ac inter se concordes quoad locum et causam obitus, aliasque substantiales circumstantias. Qui insuper, si defuncti propinqui sint, aut socii itineris, industriæ, vel etiam militiæ eo magis plurimi faciendum erit illorum testimonium.

4. Interdum unus tantum testis examinandus reperitur, et

ex vaga aliqua relatione, sed a personis minime suspectis proprias informationes se hausisse testentur. Isti testes erunt interrogandi, utrum bene cognoverint quem mortuum asserunt; quo tempore, quo loco mors acciderit, qua de causa, ubi cadaver sepultum, utrum adsint et ubi commorentur alii qui de hoc facto instructi sint aut esse possint. Ab illis vero qui ex aliorum relatione deponunt, erit quoque inquirendum, a quibus tales hauserint notitias, a quo tempore fama de morte vulgari cœperit, et quid ipsi sentiant de probibitate et credibilitate eorum qui primitus de re ista sunt locuti, utrum isti peculiarem aliquam rationem

licet ab omni jure testimonium unius ad plene probandum non admittatur, attamen ne conjux alias nuptias inire peroptans, vitam cœlibem agere cogatur, etiam unius testimonium absolute non respuit suprema Congregatio in dirimendis hujusmodi casibus dummodo ille testis recensitis conditionibus sit præditus, nulli exceptioni obnoxius, ac præterea ejus depositio aliis gravibusque adminiculis falciatur; sique alia extrinseca adminicula colligi omnino nequeant, hoc tamen certum sit, nihil in ejus testimonio reperiri, quod non sit congruum atque omnino verisimile.

5. Contingit etiam ut testes omnimoda fide digni testificentur se tempore non suspecto mortem conjugis ex aliorum attestatione audivisse, isti autem vel quia absentes vel quia obierint vel aliam ob quamcumque rationabilem causam examinari nequeunt; tunc dicta ex alieno ore, quatenus omnibus aliis in casu concurrentibus circumstantiis aut saltem urgentibus respondeant, satis esse censentur pro secutae mortis prudenti judicio.

6. Verum, haud semel experientia compertum habetur, quod nec unus quidem reperiatur testis qualis supra adstruitur. Hoc in casu probatio obitus ex conjecturis, præsumptionibus, indiciis et adjunctis quibuscumque, sedula certe et admodum cauta investigatione curanda erit, ita nimirum, ut pluribus hinc inde collectis, eorumque natura perpensa, prout scilicet urgentiora vel leviora sunt, seu propiore vel remotiore nexu cum veritate mortis conjunguntur, inde prudentis viri judicium ad eamdem mortem affirmandam probabilitate maxima seu morali

habuerint aut habere potuerint ut talem notitiam evulgarent. His cognitis in judicium vocandi erunt testes inducti, et eodem modo examini subjiciendi, ut tandem aliquando vel ad testes de visu, vel ad certa documenta obtinenda perveniatur. Animadvertat judex, ne admittat eos qui sponte ad examen accesserint, quia mendaces præsumuntur ; et si requisiti fuerint, quærat ab eis, a quibusnam, ubi, quando, quomodo, coram quibus, et quoties fuerint requisiti : utrum pro hoc testimonio ferendo fuerit ipsis aliquid datum, promissum, remissum, vel oblatum a personis interesse habentibus, vel ab aliis eorum nomine. Similiter advertat,

certitudine promoveri possit. Quapropter quandonam in singulis casibus habeatur ex hujusmodi conjecturis simul conjunctis justa probatio, id prudenti relinquendum est judicis arbitrio; heic tamen non abs re erit plures indicare fontes ex quibus illæ sive etiam leviores colligi et haberi possint.

7. Itaque in primis illæ præsumptiones investigandæ erunt quæ personam ipsius asserti defuncti respiciunt, quæque profecto facile haberi poterunt a conjunctis, amicis, vicinis et quoque moto notis utriusque conjugis. In quorum examine requiratur, ex. gr. :

An ille, de cujus obitu est sermo, bonis moribus imbutus esset, pie religioseque viveret ; uxoremque diligeret, nullam ocultandi causam haberet ; utrum bona stabilia possideret, vel alia a suis propinquis aut aliunde sperare posset.

An discesserit annuentibus uxore et conjunctis; quæ tunc ejus aetas et valetudo esset.

An aliquando et quo loco scripserit, et num suam voluntatem quam primum redeundi aperuerit, aliaque hujus generis indicia colligantur.

Alia ex rerum adjunctis pro varia absentiae causa colligi indicia sic poterunt :

Si ob militiam abierit, a duce militum requiratur quid de eo sciat, utrum alicui pugnæ interfuerit ; utrum ab hostibus fuerit captus; num castra deseruerit, aut destinationes periculosas habuerit, etc.

Si negotiationis causa iter susceperit, inquiratur utrum tempore itineris gravia pericula fuerint ipsi superanda; num solus

non esse admittendos testes qui personas, de quibus agitur, plene non cognoscant; et consequenter extraneos non esse testes idoneos, nisi a longo tempore in loco fuerint, aut ex peculiaribus circumstantiis appareat eos cognitionem habere potuisse de iis quæ enarrant. Quod si testes sive de visu, sive de auditu haberi non poterunt, considerandæ erunt circumstantiæ omnes in facto concurrentes, et diligenter ponderandæ, ut videatur, utrum ex illarum complexu exurgere possit moralis illa certitudo quæ necessaria est ut judicium proferatur. Porro circumstantiæ istæ præcipuæ sunt: actas personæ quæ mortua dicitur, utrum senior, an junior

profectus fuerit, vel pluribus comitatus; utrum in regionem ad quam se contulit supervenerint seditiones, bella, fames et pestilentiæ, etc., etc.

Si maritimum iter fuerit aggressus, sedula investigatio fiat a quo portu discesserit; quinam fuerint itineris socii; quo se contulerit; quod nomen navis quam conscendit; quis ejusdem navis gubernator; an naufragium fecerit; an societas quæ navis cautionem forsan dedit, pretium ejus solverit; aliæque circumstantiæ, si quæ sint, diligenter perpendantur.

8. Fama quoque aliis adjuta adminiculis argumentum de obitu constituit, hisce tamen conditionibus, nimirum: quod a duobus saltem testibus fide dignis et juratis comprobatur; qui deponant de rationabili causa ipsius famæ, an eam acceperint a majori et saniori parte populi et an ipsi de eadem fama recte sentiant; nec sit dubium illam fuisse concitatam ab illis, in quorum commodum inquiritur.

9. Tandem, si opus fuerit prætereunda non erit investigatio per publicas ephemerides datis Directori omnibus necessariis personae indiciis, nisi ob speciales circumstantias saniori ac prudentiori consilio aliter censeatur.

10. Hæc omnia pro opportunitate casuum sacra hæc congregatio diligenter expendere solet; cumque de re gravissima agatur, cunctis æqua lance libratis, atque insuper auditis plurium theologorum et juris prudentum suffragiis, denique suum judicium pronunciat an de tali obitu satis constet, et nihil obstet quominus petenti transitus ad alias nuptias concedi possit,

fuerit; tempus ejusdem discessus a patria et familia, utrum longius an brevius, locus vel loca, ad quæ se contulerit, utrum valetudini corporali noxia, an et quibus vicissitudinibus subjecta fuerint, ex gr. num ibidem bella, vel pestilentiæ sævierint; ejusdem personæ physica constitutio, utrum sana et robusta, an debilis et infirma. Erit similiter perpendenda causa quare e propria discesserit domo, utrum nempe ad negotium vel ad artem aliquam exercendam, an potius ut conjugem derelinqueret. Hæc cognosci vel deduci poterunt ex benevolis, aut contrariis relationibus, quas vel conjuges habuerunt inter se, durante eorum contubernio, vel ille qui discessit continuavit cum altero conjuge sive per litteras sive per nuncios; si enim constiterit, ad tempus talem epistolarum sive relationum consuetudinem adfuisse, et postea cessasse, quin cessationis causa aut ratio appareat, gravis de morte obita præsumptio habebitur; si e contra constiterit eum qui discessit nunquam epistolarum commercium habuisse cum sua familia, aut cum propinquis et amicis, indicium mere negativum nullam probationem facere poterit. Ponderandum quoque erit genus vitæ, quod discedens in aliena regione amplexus fuerit; si vitam et artem militarem exercendam elegerit, vel arti nauticæ aut servitio alicujus navis sese addixerit, et cognoscatur in quo exercitu militaverit, aut in qua navi servierit, inquisitiones erunt faciendæ penes duces exercitus illius, et penes gubernatores vel officiales

11. Ex his omnibus ecclesiastici Præsides certam desumere possunt normam quam in hujusmodi judiciis sequantur. Quod si non obstantibus regulis hucusque notatis res adhuc incerta et implexa illis videatur ad Sanctam Sedem recurrere debebunt actis omnibus cum ipso recursu transmissis aut saltem diligenter expositis. »

navis. Si cognita fuerint loca, in quibus commoratus est, in singulis locis, et præsertim in illo in quo commorabatur, quando ejus indicia perdita fuerunt, investigationes erunt faciendæ. Ad has tribunal adhibebit idoneas personas, si præsto sint, vel etiam civiles auctoritates, ab iisdem postulando ut, quibus pollent modis, de illo opportunas investigationes faciant, atque etiam in subsidium vocentur publica diaria cum indicatione nominis, cognominis, patriæ professionis et conditionis illius, de quo quæritur. Item si fieri possit, tribunal curabit, ut in locis in quibus idem commoratus fuerit publica edicta affigantur et singuli excitentur, ut notitias, si quas habent, velint suppeditare. Si omnibus istis adjumentis adhibitis nihil omnino poterit reperiri, et si omnes circumstantiæ ad mortem prioris conjugis ante secundas nuptias, de quarum valore agitur, adstruendam conspiraverint, judex sententiam proferre contra secundum matrimonium non poterit; non enim constaret de ejus nullitate. Quod si de matrimonio contrahendo agatur, hoc permitti numquam poterit, donec de morte prioris conjugis certo constiterit.

§ 44. — At si non ex isto capite, sed potius quia primum matrimonium in hæresi contractum, rescissum fuerit ob aliam causam, specialia quædam erunt observanda. Et primo advertendum est Evangelicam et Apostolicam doctrinam esse, matrimonium valide celebratum solvi non posse propter adulterium, vel propter molestam cohabitationem, aut longam et affectatam conjugis unius absentiam, aut propter aliud quodcumque motivum ab hæreticis confictum. Quare si constiterit, a tribunalibus hæretiorum ob aliquam ex istis rationibus præcedens matrimonium dissolutum fuisse, causa in favorem secundi matrimonii a tribunali ca-

tholico ne admittenda quidem seu introducenda erit. Si vero ejusdem dissolutio fuerit decreta ob alium titulum a jure canonico recognitum, sciendum est, acta a tribunali hæretico confecta valore juridico carere, et ex ipsis solummodo judicium proferre catholico judici minime licere. Quare tunc causa ex integro erit instituenda, et juxta S.S. Canones pertractanda. Vetitum tamen non est, imo aliquando expediet, ut acta tribunalis hæretici requirantur, quo plenior factorum et circumstantiarum cognitio attingatur. Imo si hujusmodi documenta a partibus fuerint exhibita, dummodo nihil aliud obstet, poterunt adhiberi, atque ex illis indicia colligi. Partes tamen erunt semper audiendæ, nec non, quatenus fieri poterit, etiam testes singuli iterum in judicium vocandi, et interrogandi ad normam harum regularum. Neque omittenda aliarum personarum juridica depositio, si adesse cognoscantur; sicut neque alia acta, quæ vel moderator vel defensor matrimonii necessaria reputaverint. Si perpensis omnibus judex censuerit, sententiam edicendam esse conformem sententiæ a tribunali hæretico prolatæ, numquam tamen istam sententiam tamquam sui judicii motivum invovocare debebit: neque ullo modo post eam existimandum erit, duas adesse sententias conformes, a quibus necesse non sit appellare.

§ 45. — Quoad matrimonia in infidelitate contracta, si hæc dissoluta dicantur per sententiam editam vel ab auctoritate civili vel a quovis tribunali hæretico, eadem erunt servanda quæ dicta sunt de matrimoniis baptizatorum resolutis per sententiam tribunalis sæcularis, nempe causam admittendam non esse, si rescissio proclamata fuerit ex titulo ab Ecclesia non agnito, vel servatis servandis esse ex integro instituendam, si contrarium contigerit. Si vero conjugum

separatio acciderit absque ullo judicio, observandum utrum pars quæ coram tribunali catholico agere intendit, secundum matrimonium contraxerit post baptismi susceptionem, an ante. Si matrimonium acciderit cum parte catholica post baptismi susceptionem, erit inquirendum, utrum præcesserit conjugis adhuc infidelis canonica interpellatio, aut saltem a legitima potestate fuerit super eadem interpellatione dispensatum. Quatenus constiterit de facta interpellatione aut de illius dispensatione, primum matrimonium nequit amplius constituere vinculum secundum connubium irritans; quatenus vero neque interpellatio neque ejusdem dispensatio præcesserit, primum matrimonium obstabit quidem secundo, sed Ordinarius judicium suspendere debebit, et casum cum omnibus suis circumstantiis ad S. Sedem remittere, quæ ipsi Ordinario quid faciendum sit, indicabit. Ad probandum vero, utrum interpellatio vel ejus dispensatio intercesserit, consulendi erunt libri matrimoniorum, vel etiam regesta curiæ, in quibus hæc accurate erunt semper recensenda. Quod si secundum matrimonium contractum fuerit etiam in infidelitate, præsumendum quidem erit quod, antequam persona, de qua agitur, ad baptismum admitteretur, servata fuerint omnia quæ SS. canones pro his casibus statuunt; sed si institutis opportunis investigationibus adhuc dubium subsit, ad S. Sedem erit recurrendum.

Art. V. *De impedimento impotentiæ.*

§ 46. — Ad impugnandum ex capite impotentiæ (1) matrimonium solummodo conjuges admittuntur, quia

(1) « Hunc in finem in primis audiendi erunt conjuges ipsi prius ille qui in causa auctor fuerit. Isti erunt opportune in-

ipsis solummodo hoc factum cognitum esse potest, et ipsi tantummodo de hac re solliciti esse debent. Ut autem impotentia matrimonium contractum irritet, necesse est ut sit antecedens atque perpetua, quæ sci-

terrogandi a quo tempore sese cognoverint ; an parentum consensu, sponte et mutua voluntate matrimonium inierint, an eodem cubiculo et thoro usi fuerint officiisque conjugalibus ultro libenterque operam dederint, an matrimonium consummaverint, an ipse examinatus cognoscat, vel suspicetur causas propter quas consummare nequiverit licet iteratis vicibus id conatus fuerit : an id contigerit ob causam vel defectum physicum ex parte mulieris an vero ex parte viri ; an quæ, et quanto tempore, adhibita fuerint medicamenta, vel alia remedia, et quinam fuerint eorum effectus, quanto tempore simul convixerint et condormierint ; quis primus alterum conjugem deseruerit, quaenam aliæ causæ accesserint ad separationem producendam ; an et quibus parentibus, amicis, vel propinquis manifestaverint matrimonium consummatum non fuisse, eosque singillatim nominent. Quatenus ambo conjuges in responsionibus conveniant, attente consideretur utrum suspicio adsit alicujus collusionis, et tunc omnia et singula iisdem objiciantur ut fraus, si adsit, detegatur.

« Partibus ipsis auditis, examini subjiciant r testes in ducti ab iisdem conjugibus, ac primo eorum parentes, quia melius informati presumuntur, postea vero propinqui, famuli, amici, vicini, et q otquot de re instructi reputantur. Si quis ex testibus mortus fuerit, fides mortis requiratur inter acta recensenda ; si vero alio abierit, curetur ut per Ordinarium loci, ubi commoratur, examinetur. Interrogandi autem erunt testes præsertim : an cognoscant conjuges de quibus est sermo, an sciant, utrum libenter mutuoque affectu sese copulaverint, condormierint, matrimonium consummaverint ; qui' us de causis eonsummare nequiverint ; an ad causas illas amovendas aliquid, et quid experti fuerint ; utrum et cujus generis conquestus inter eos exorti, et quænam eorum causa. unde sciverint quæ deponunt, et si ab extraneis ea compererint quomodo vocentur et ubinam commorentur. Interrogandi quoque de fama tam apud ipsos quam apud alios circa assertam non consummationem et impotentiam.

« Si partes ipsae aut testes deposuerint, pharmaca vel remedia adhib ta fuisse, inquiratur de medico vel medicis qui illa præscripserunt ; in judicium vocentur, et interrogentur de

licet naturalibus atque licitis remediis tolli non possit. Ista impotentia si fuerit absoluta, seu talis ut omnino impossibilem reddat conjugalem copulam, matrimonium dirimit semper, et cum qualibet persona con-

natura et qualitate morbi, quo conjuges laborare compererint, de symptomatibus, ex quibus ipsi naturam morbi deduxerint; de physica constitutione illius, cui assistentiam præbuerunt, de natura medicamentorum adhibitorum, nec non de effectu ab iisdem producto; similiter interrogentur, utrum qui curæ medicæ subjectus fuit, vel aliquis alius ipsi manifestaverint, matrimonium aut non consummatum fuisse, aut non potuisse consummari; quid ipsi sentiant de tali asserta non consummatione, quid alii.

Singulorum testium expleto examine, duo saltem ex celebrioribus medicinæ et chirurgiae peritis deligantur qui corpus viri inspiciant, si de ipsius impotentia agitur, et juxta probata suae artis præcepta examinent, utrum ad coeundum potens sit. Antequam opus sibi commissum implere incipiant, juramentum præstent de munere adimplendo cum omni diligentia et de judicio proferendo absque ullo partium studio. Quidquid ex facta inspectione detexerint, scripto narrabunt, et ingenue dicent, quid ipsi sentiant de illius viri impotentia; utrum eam putent acquisitam, an ingenitam; absolutam, an relativam. Hæc scripta ab ipsis juramento firmata cancellario tradentur ut inter acta recenseantur.

49. Similiter duae eligantur obstetrices in arte et peripraxi peritiores ac bonæ famæ quibus post emissum juramentum de munere fideliter adimplendo cominatur inspectio corporis mulieris. Istæ obstetrices a duobus saltem peritis, uno medico, altero chirurgo, erunt instruendæ de recognoscendo statu physico mulieris, prout medicinæ legalis præcepta ferunt. Deinde unaquæque earum seorsim, quæ repererit sub juramenti fide in scriptis aut saltem oretenus apud tribunal exponet, et quid ipsa sentiat de talis mulieris integritate, et de ejus aptitudine ad actus conjugales, si hæc impugnata sit, declaret aperte. Hæ relationes medicorum judicio subjiciantur, qui sua vice referant, utrum inspectio regulariter sit facta, utrum ex ipsa habeantur sufficientia elementa ad judicium proferendum de conditione talis mulieris; et utrum ex illis deduci possit pro diversa dubiorum ratione ejusdem vel integritas vel etiam impotentia.

Quod si in aliquibus locis obstetrices peritæ non habeantur,

tractum ; si vero relativa tantum, matrimonium dirimet solummodo cum illa ad quam impotentia ipsa refertur. Ita igitur in causis hujus generis investigationes erunt dirigendæ, ut tandem deveniatur ad adstruendam vel

et inspectio corporis mulieris omnino necessaria judicetur haec medicis peritis et honestate atque ætate gravibus committatur sicut iisdem esset committenda, si observationes ab obstetricibus factæ concludentes non reperirentur. In his autem casibus matrona honesta jurejurando ad secretum obligata ipsi inspectioni semper assistat.

Facile porro patet, quam sancte in omnibus hujusmodi inspectionibus cavendum sit, ne quidquam agatur, quod divinæ legi et castitatis virtuti adversetur.

Quod si ob singulares locorum circumstantias impossibile aut valde difficile aliquando fuerit, ut medici periti, et duæ obstetrices item peritæ reperiantur, tolerari poterit, ut unus tantum medicus et una obstetrix dhibeatur. Curandum tamen in hoc casu ut relationes utriusque examinandæ subjiciantur duobus aliis medica et chirurgica scientia doctis ibidem vel alibi commorantibus, ut fide jurata judicium suum super eas proferant, num scilicet iisdem sit fidendum et num ipsæ exhibeant motiva, quae sententiæ ferendæ solido fundamento sint.

Haec mulieris inspectio omittenda erit, si ea vidua sit, aut constiterit, post separationem a conjuge, cum quo lis est, aut etiam ante, cum alio viro commercium habuisse.

Medici et obstetrices, quantum fieri poterit, inter catholicos eligantur, si vero ex his haberi nequeant, tolerari poterit ut acatholici adhibeantur, dummodo tamen aliunde constet, eos esse probos et honestos, neque a spiritu catholicae religionis infenso duci.

« His omnibus accurate peractis, si omnia ad assertam impotentiam probandam conspiraverint. Ordinarius pro matrimonii nullitate judicabit, sin adhuc dubium aliquod supererit, a sententia proferenda abstinebit, et novas ulterioresque investigationes instituendas praecipiet; quas si inire impossibile fuerit, aut si his non obstantibus dubium semper remanserit aut si de matrimonio non consummato dumtaxat, minime vero de alterutrius impotentia constiterit, nec conjuges reconciliari, queant integra causa ad S. sedem transmittatur, cujus erit opportune providere.

Adnotatio specialis de impedimento Voti solemnis et Ordinis Sacri.

excludendam assertam impotentiam antecedentem et perpetuam, sive absolutam sive saltem relativam.

Hunc in finem præ oculis habenda erit instructio supremæ Congregationis S. Officii.

§ 47. — Quod si casus occurat, cui in instructione hac provisum non sit, ad juris communis normam pertractetur, ac decidatur oportet.

Quoties tractanda occurrerit causa matrimonialis, in qua de impedimento solemnis voti castitatis vel Ordinis sacri cum adnexa castitatis lege agatur, ea integra, post processnm informatorium ad necessaria documenta et motiva colligenda institutum, a Rmis Patriarchis aliisve Ordinariis ad Sedem Apostolicam deferatur.

LITURGIE

—

DES MESSES VOTIVES

3e article

§ 5. *Des rubriques particulières aux Messes votives* (suite.)

Il nous reste à parler, suivant ce qui est dit p. 69, de la préface, du chant des oraisons et de la préface, et du dernier évangile.

III. — De la préface.

Nous avons cité, 1re série, t. III, p. 352, la rubrique du Missel qui indique la préface à dire aux Messes votives. Il importe d'en rapporter ici le texte (part. I, tit. XII, n. 4.) « In Missis votivis dicitur etiam præfatio « propria, si propriam habeant ; si vero non habuerint, « dicitur præfatio de tempore, vel octava, infra quam « contigerit hujusmodi Missas celebrari : alioquin præ- « fatio communis. » Cette rubrique, avons-nous dit, est assez claire par elle-même. Mais il est bon cependant de spécifier quelques points sur lesquels la S. C. des rites a été consultée, et de donner le sentiment des auteurs sur l'application de cette rubrique en certains cas particuliers.

Nous le faisons en établissant les règles suivantes :

Première règle. Le Prêtre qui, ayant récité l'office de la sainte Vierge le samedi, dit une Messe votive qui n'a pas de préface propre, doit dire la préface commune.

Cette règle repose sur le décret suivant. *Question.* « An qui in sabbato recitat Officium de B. Maria, « volens celebrare Missam de aliquo sancto, teneatur « dicere... præfationem de B. Maria propriam illius « diei ; an vero præfationem communem ? » *Réponse.* « Dicendum... cum præfatione communi. » (Décret du 2 décembre 1684, n. 3073, q. 8.)

Deuxième règle. S'il y a lieu de célébrer une Messe votive solennelle un dimanche où l'on célèbre une fête qui a une préface propre, si la Messe votive n'a pas de préface propre, on dit la préface commune.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant. *Question.* « Si aliqua de causa contingat celebrari « Missam votivam carentem præfatione propria in « dominica in qua fit officium de sancto habente in « Missa propriam præfationem, quænam præfatio in « dicta Missa votiva dicenda est ? De Trinitate ne, cum « utpote affixa diei sit conformior rubricis, vel propria « de sancto cujus fit officium, licet sit tantum affixa « festo ? » *Réponse.* « In casu præfationem communem « dicendam. » (Décret du 16 avril 1853, n. 5183, q. 27.)

Nota 1°. Cavalieri s'exprime ainsi à ce sujet. (t. V, c. XIV, n. 47.) « Hora est properemus ad expositionem « decreti, cujus summa est, quod qui recitat officium « propriam habens præfationem, si eo die celebret « Missam votivam de aliquo sancto, non debet dicere « præfationem conformem officio, sed præfationem « propriam sancti, si eam propriam habeat... Quod si « sanctus, de quo Missa votiva dicitur, propriam non « habeat præfationem, subsistat præfatio octavæ, si « hac propriam sortiatur, et Missa votiva infra aliquam « octavam dicatur. Si vero Missa non celebretur infra « aliquam octavam, aut octava careat propria præfa- « tione, succedit præfatio de tempore, si tunc specialis « dicatur, sin præfatio communis, nunquam vero præ- « fatio quam officium exigit quod recitatur. » L'auteur cite alors la rubrique du Missel, puis il continue. « In « hac autem reipsa nec minimum quidem verbum « habetur de præfatione festi in quo Missa potest « haberi. » Il n'y a donc pas lieu de dire, à une Messe

votive, la préface propre à la fête qu'on célèbre ce jour-là ; excepté toutefois le cas où cette fête aurait une octave, car alors il faudrait dire la préface propre à la fête. On pourrait demander la raison de cette différence? On ne peut en donner d'autre que le texte de la rubrique et la réponse du 16 avril 1853.

Nota 2°. D'après cette règle, il semblerait qu'aux jours où l'on célèbre la Messe d'une fête dont la solennité est transférée au Dimanche, si cette fête n'a pas de préface propre, il faudrait chanter la préface commune. De Herdt dit cependant, mais sans en donner aucune preuve, qu'on dit alors la préface de la sainte Trinité. Ce sentiment ne semble pas conforme au décret qui vient d'être cité.

Troisième règle. Aux Messes votives solennelles qui se célèbrent pendant l'octave de Noël, on dit la préface propre à ces Messes, si elles en ont une, suivant la rubrique générale.

Cette règle repose sur le décret suivant, inséré au commencement du Missel. *Question.* « Utrum in Missis « votivis celebrandis infra octavam Nativitatis Domini « dicenda sit præfatio ejusdem Nativitatis, vel potius « expediat prohiberi hujusmodi Missarum celebra- « tionem pro majori ritus solemnitate? » *Réponse.* « Prohibendas esse Missas privatas votivas et defunc- « torum. In solemnibus vero pro re gravi dicendam « esse præfationem juxta rubricam generalem tit. XII, « n. 4. » (Décret général du 25 sept. 1706, n. 5754, q. 12.)

Nota. On comprend facilement le motif pour lequel on pose ici la question de l'octave de Noël. On a demandé comment il fallait entendre la rubrique suivante, insérée à la première Messe de Noël. « Præ- « fatio *Quia per incarnati.* Et dicitur quotidie usque ad « Epiphaniam, præterquam in die octava S. Joannis. » Cette rubrique particulière renferme une double exception à la rubrique générale. D'après celle-ci, la préface de la Nativité ne devrait pas se dire le jour de la fête de saint Jean ; mais on devrait dire la préface des Apôtres. Celle-ci devrait encore se dire le jour octave de saint Étienne, puisque l'octave de Noël est

terminée, et celle de saint Jean ne l'est pas. Il y a donc lieu de se demander quelle est l'extension de cette rubrique particulière et si elle ne doit pas s'appliquer aux Messes votives comme aux Messes de la fête de saint Jean et de l'octave de saint Étienne : ces Messes votives pourraient même avoir lieu un de ces deux jours. Il suffit d'énoncer ici cette règle : l'examen de la rubrique particulière, dont il est ici parlé et que les auteurs ont expliqué de différentes manières n'appartient pas à la question présente, et pourra être l'objet d'un autre article.

IV. — Du chant des oraisons et de la préface.

On se conforme à cet égard aux règles suivantes :

Première règle. — Aux Messes votives ordinaires, célébrées sans *Gloria in excelsis* ni *Credo*, les oraisons et la préface se chantent sur le ton férial. 2° Cette règle s'applique à la Messe votive du saint Sacrement, comme aux autres Messes.

La première partie de cette règle résulte de ce qui a été dit t. XXX, p. 290, et comme on l'a observé, ressort de la rubrique du Missel.

La deuxième partie, qui corrige ce qui a été dit t. XXX, p. 290, est appuyée sur le décret suivant, relatif à la Messe votive du saint Sacrement. « Dummodo « ea Missa votiva non sit solemnis et pro re gravi, id « est dummodo ea cantetur sine *Gloria* et sine *Credo*, « præfatio de Nativitate canenda est tono feriali. S. vero « eadem C. indulget ut ad commoditatem Sacerdotis « Missam cantaturi, ad calcem Missalis, et ultimo pror- « sus loco apponi possit præfatio de Nativitate cum hac « rubrica : *Sequens præfatio cum suo cantu dicetur in* « *Missis votivis de SS. Sacramento, et de SS. Nomine* « *Jesu.* » (Décret du 29 février 1868. N° 5393, § 3).

Deuxième règle. — Aux Messes votives célébrées avec *Gloria in excelsis* et *Credo*, les oraisons se chantent sur le ton solennel.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant. « Si Missa « solemniter celebretur..., præfatio et omnia solemniter

« sunt peragenda, si Missa solemniter celebretur cum *Gloria* et *Credo*. » (Décret du 19 mai 1607. N° 351, § 14).

Nota 1°. La même règle doit s'appliquer aux Messes solennelles auxquelles on dirait le *Credo* sans le *Gloria in excelsis*, comme une Messe célébrée le dimanche en ornements violets, suivant ce qui est dit p. 69 ; peut-être même à une Messe solennelle à laquelle l'hymne Angélique et le symbole ne sont omis qu'à raison de la nature de la Messe, suivant ce qui est dit au même lieu.

Nota 2°. De Herdt pense qu'on pourrait encore employer le chant solennel en d'autres circonstances. « Missæ votivæ solemnes, dit-il (t. I, n° 49), in cantu « solemni celebrandæ sunt ; privatæ autem in tono « feriali, nisi in quibusdam casibus indulgendum sit, « ut quoad pompam extrinsecam solemnius celebrentur. » L'auteur s'appuie sur un principe que nous avons déjà énoncé 1re série, t. IX, p. 177, à savoir, qu'à certains jours on peut donner aux fonctions sacrées une pompe extérieure plus grande, sans toutefois rien changer au rit de la Messe ou de l'office. Ce principe est consacré par le décret suivant. « Cum contingat pluribus ecclesiis « legato pio relinqui, cum onere celebrandi officium « alicujus sancti sub altiore ritu, quam qui a sede Apos- « tolica est illi præscriptus, et neque deceat in laicorum « potestate esse hoc modo indirecte in ritus Ecclesiæ « legem dicere, nec expediat Ecclesiæ per has appo- « sitiones legatorum hujusmodi effectu privari ; quæsi- « tum fuit de mandato SS. D. N. ; quid in his casibus « statuendum sit ? Et S. C. censuit : secundum ea quæ « proponuntur, conditionem hujusmodi vitiari, et non « vitiare. Sed in prædictis casibus indulgendum ut officia « hujusmodi quoad pompam extrinsecam, non autem « quoad ritum ecclesiasticum, solemnius celebrentur : « quam S. C. sententiam auditam Sanctitas sua benigne « approbavit. » (Décret du 14 Mai 1644. n° 1501). La question est de savoir si le chant solennel appartient uniquement à la pompe extérieure ? Il nous paraît difficile de l'affirmer, car il est des fonctions très solen-

nelles auxquelles le chant férial est de rigueur, comme il a été dit t. XXX, p. 379.

V. — Du dernier évangile.

Nous avons cite t. III, p. 353, la rubrique du Missel d'après laquelle, aux Messes votives, on dit invariablement l'évangile de saint Jean à la fin de la Messe. Cette rubrique est tellement positive qu'on ne voit aucune exception positive (part. I, tit. VIII, n. 2.) « In Missis « votivis nunquam legitur in fine aliud evangelium nisi « sancti Joannis. » On voit cependant une exception possible dans une réponse de la S. C. des rites, insérée dans les *Analecta*, mais qui n'a pas été mise dans la collection générale. Cette exception se rapporte à la Messe d'une fête dont la solennité est transférée au dimanche. *Question.* « Pro iisdem Missis votivis « solemnibus nonnulla directoria, quando in eis fit com- « memoratio de dominica, indicant etiam evangelium « dominicæ dicendum in fine : talis dispositio nonne « repugnat regulæ generali rubricarum ? » *Réponse.* « Non repugnare, ob rationem adductam superius ad « dubium quintum. » (Décret du 12 août 1854. Anal. « 2e série, p. 2202.) La raison à laquelle on fait allusion est celle-ci (*Ibid*) : « Missæ enim hujusmodi per speciale « indultum connessæ ordinantur ad solemnitatem in « populo recolendam. » Le motif de la possibilité de cette exception paraît un peu étrange, et c'est peut-être une des raisons pour lesquelles ce décret n'a pas été mis dans la collection générale. Quoi qu'il en soit, il n'y a qu'une simple permission et il sera toujours plus conforme à rubrique de dire à cette Messe l'évangile de saint Jean. Il pourrait exister une exception qui ne fût pas spécifiée dans les rubriques du Missel, où il n'est pas traité de ces sortes de Messes votives. Cependant s'il faut admettre cette exception pour la raison alléguée il faudra, pour être logique, l'appliquer à la Messe votive d'une fête qui ne peut se faire à son jour, au jour de son incidence, et la rubrique n'en parle pas. M. Bouvry

ne craint pas de l'admettre pour toutes ces Messes (part. III, sect. II, tit. XIII, rub. 2. n, 3). « Evangelium « dominicæ in fine etiam dicitur tam in Missa permissa « tit. VI de festo transferendo, quam in Missa solem- « nitatis translatæ ad dominicam per indultum reduc- « tionis festorum anni 1801. Sunt enim Missæ de festo, « et hoc tantum commune habent cum votivis, quod « celebrantur extra ordinem officii. Quoad Missam « solemnitatis translatæ, probatur ex resp. 12 aug. « 1854. Nec obstat quod in hoc dubio habetur verbum « *potest*, non vero *debet*. Etenim, si in casu legi potest « evangelium dominicæ, eo ipso legi debet, quatenus « non datur locus exceptioni, ac proinde servanda est « regula generalis.... Responsum citatum militat etiam « pro Missa de festo translato quatenus eadem est « utriusque Missæ ratio : utraque ordinatur ad solemni- « tatem in populo recolendam. » L'assertion de M. Bouvry est un peu hasardée, car après avoir adouci comme ayant force de loi un décret qui n'a pas été inséré dans la collection générale, il en force le sens, et l'étend à un autre cas par forme de conclusion.

§ 6. *De la Messe du mariage.*

Quelques mots ont été oubliés dans un décret cité 1re série, t. III, p. 358. Nous le donnerons ici en entier. *Question.* « An ritus receptus veli albi explicandi super « sponsos annumerandus sit inter laudabiles consue- « tudines a Tridentina synodo adprobatas, vel potius « censeatur prohibitus sub nomine pallii decreto « 25 februarii 1606? *Réponse.* « Negative ad primam « partem, affirmative ad secundam. » (Décret du 7 septembre 1850.)

Il faut ajouter ici les règles que nous avons données, t. XXVI, p. 82, t. XXVIII, p. 189 et t. XXXII, p. 81. La Messe du mariage ne peut être dite dans les temps prohibés, et la permission de contracter mariage alors n'entraîne pas celle de célébrer cette Messe en dehors des jours libres pour les Messes votives ordinaires,

ni celle de donner la bénédiction après le *Pater* et de dire la prière *Deus Abraham*. De plus, la Messe du mariage, quoique chantée, est soumise aux rubriques des Messes votives privées ordinaires.

§ 7. *De la Messe de l'ordination.*

En parlant des Messes conformes à une mémoire de l'office du jour, t. LI, p. 441, nous avons dit un mot de la Messe célébrée par l'Évêque pour la collation des saints ordres.

Cette Messe est soumise aux règles suivantes :

Première règle. 1° la Messe que l'Évêque célèbre le samedi des quatre temps ou le samedi veille du dimanche de la Passion, en conférant les saints ordres, est toujours la Messe de la férie, sans mémoire de l'office du jour; 2° on dit l'oraison *pro ordinandis*, sous la même conclusion avec l'oraison du jour; 3° on fait les suffrages prescrits ; 4° on y fait mémoire d'une vigile occurrente ; 5° on y fait aussi la mémoire d'une fête simple, au moins si l'office est de la férie.

La première partie de cette règle résulte d'abord des rubriques du pontifical. « Id patet, dit Janssens « (*append. fin.*, § 2, n. 2), ex Pontificali Romano, « quod singula Missæ loca exacte determinat, quibus « tonsura et ordines singuli conferuntur, quod in « sabbato quatuor temporum nullis illius diei Missis, « nisi de sabbato occurrente, competere potest. » Et ceci est d'autant plus vrai, qu'en ces jours, si l'on célèbre une fête, il y a deux Messes, et que la règle donnée pour la cathédrale dans le troisième décret est applicable partout où se fait une ordination.

Elle repose encore sur les décrets suivants :

Premier décret. « In ordinationibus quæ fiunt « sabbato quatuor temporum, tametsi occurrat aliquod « festum duplex, Missam celebrari debere de feria « cum oratione pro ordinandis, et reliquis suffragiis, « sine commemoratione festi currentis. In Missa « ordinationum prædicta, etiamsi occurrat festum

« duplex, facienda consueta suffragia, ac Missam, « prout jacet, ac si non esset festum duplex, cele- « brandam. » (Décret du 26 janvier 1658, n. 1862.)

Deuxième décret. *Question.* « An occurrente festo « duplici in sabbato quatuor temporum, Missa in qua « conferuntur ordines generales esse debeat de festo, « an de temporibus? » *Réponse.* « Negative quoad « primam partem ; affirmative quoad secundam. » (Décret du 27 août 1707, n. 3774, q. 1.)

Troisième décret. *Questions.* « 1. An occurrente « festo duplici cujuscumque classis aut solemnitatis « in sabbato quatuor temporum aut ante dominicam « passionis, Missa pro explenda ordinatione debeat « aut possit celebrari de festo, an vero de tempore? « 2. An idem dicendum in semiduplicibus, et casu quo « in istis feriis dicenda sit Missa de sancto, possit ex « causa ordinationis legi Missa de tempore, sicut « potest ex justa causa celebrari Missa votiva in præ- « dictis festis? 3. An si Missa celebranda sit de tem- « pore, debeat fieri commemoratio de sancto cujus « fit officium, an vero dici prout in ordinario, sicut in « ecclesiis cathedralibus, ubi dictæ Missæ celebrantur « in præfatis diebus? 4. An Episcopo ordinationes « tenente in cathedrali, vel collegiata, ubi canuntur « duæ Missæ, de festo et de feria, possit ordinationem « habere in Missa de festo, an vero debeat fieri in « Missa de feria? » *Réponses.* « Ad 1. Missam pro « explenda generali ordinatione esse dicendam de « tempore, non omissa tamen, juxta rubricarum dis- « positionem, illa de festo occurrente. Ad 2. Ut ad « primum. Ad 3. Provisum in secundo. Ad. 4. Ordi- « nationem habendam esse in Missa de feria. (Décret du 30 janvier 1731, n. 3995.)

Quatrième décret. « In sabbatis quatuor tem- « porum, vel aliis ad ordines conferendos a jure præs- « titutis, Episcopus ordinationes faciens, Missam de « feria, non autem de sancto, qui forte diebus illis « occurreret, celebrare debet. » (Décret du 11 juillet 1739, n. 4091, q. 3.)

La deuxième partie est appuyée sur la rubrique

du Pontifical (*de ord. conf.*) « Pontifex... cantat ora-
« tionem Missæ diei, cum oratione pro ordinatis et
« ordinandis, sub uno *Per Dominum nostrum.* »

La troisième partie repose sur le premier décret cité à l'appui de la première.

La quatrième partie se conclut des rubriques particulières qui se trouvent dans le Missel aux diverses incidences qui donnent lieu aux mémoires à faire dans les Messes conventuelles, les jours où l'on en célèbre deux. De ces rubriques, il résulte que la mémoire d'un jour dans une octave ou d'une fête simple se fait à la Messe conventuelle de la fête, et la commémoraison d'une vigile se fait à la Messe de la férie. Par conséquent, en toute hypothèse, la commémoraison d'une vigile se fait à la Messe de l'ordination. Ces rubriques sont, pour le premier point, celles du 28 juin et du 16 septembre. Au 28 juin, fête de S. Léon II, il est dit : « In ecclesiis collegiatis dicuntur duæ Missæ, una
« de festo cum commemoratione S. Joannis et beatæ
« Mariæ, alia de vigilia cum orationibus *Concede* et
« *Ecclesiæ* vel pro Papa. » Le 16 septembre, fête des SS. Corneille et Cyprien, peut arriver le mercredi des quatre-temps, et on fait mémoire des SS. Euphemie, Lucie et Géminien. Avant la Messe de ce jour, nous lisons : « In ecclesiis cathedralibus et collegiatis dicuntur
« duæ Missæ, una de SS. Cornelio et Cypryano, in qua
« fit commemoratio SS. uphemiæ, etc. sed sine
« commemoratione et evangelio feriæ, altera de dicta
« feria, sine commemoratione Sanctorum, quod et in
« sequentibus festis observatur, si in ferias quatuor
« temporum ceciderint. » Le second point ressort de la rubrique qui précède la Messe du 17 septembre, fête des stigmates de S. François : « Si sequentia festa
« occurrant in feriis quatuor temporum, in ecclesiis
« cathedralibus et collegiatis dicuntur duæ Missæ, una
« de festo. sine commemorationibus quatuor temporum
« et vigiliæ, et altera de quatuor temporibus cum
« commemoratione vigiliæ, et tertia oratio *A cunctis.*

Nota. Gavantus et Quarti commentent ces rubriques de la manière suivante. « Adverte, dit Gavantus (t. I,

« part. V, tit. VII, l. *h*,) quod si facienda sit comme-
« moratio festi simplicis, vel de die infra octavam,
« hæc commemoratio facienda erit in Missa de festo. »
L'auteur cite alors les rubriques que nous venons de rapporter et continue : « Et similiter, puta in adventu,
« si alicubi occurrat festum in vigilia S. Thomæ Apos-
« toli, cantandæ sunt duæ Missæ, et de festo, et de
« vigilia ; commemoratio feriæ adventus fiet in Missa
« de vigilia, quia sunt ejusdem rationis ; tertia oratio
« deinde erit, quæ secundo loco alias diceretur. »
Quarti, après son commentaire sur la rubrique du Missel (part. I, tit. VII, n. 2) pose la question (*Dub.* 2):
« Quomodo sit intelligendum id quod dicitur in hac
« rubrica n. 2., ut cantentur duæ Missæ absque ulla
« utrorumque commemoratione. » Il la résout comme il suit. « Certum est, neque in Missa vigiliæ, e. g.,
« faciendam esse commemorationem festi occurrentis,
« neque contra in Missa de festo commemorationem
« vigiliæ, ut patet ex verbis rubricæ. Difficultas est,
« si præterea facienda sit commemoratio festi simplicis,
« vel de die infra octavam, utrum fieri debeat in utraque
« Missa conventuali, vel in altera solum, et in qua
« Missa. Respondeo, commemorationem prædictam
« faciendam esse in altera tantum, non vero in utraque
« Missa. Debet autem fieri in ea Missa, cum qua majorem
« habet connexionem et affinitatem. Commemoratio
« ergo festi simplicis vel de die infra octavam fieri
« debet in Missa de festo, quamvis simplici, non de
« feria. E contra, si præterea facienda sit comme-
« moratio feriæ, e. g. feriæ adventus, si alicubi occurrat
« festum in vigilia S. Thomæ Apostoli, et idcirco cantari
« debeant duæ Missæ, de festo et de vigilia, comme-
« moratio feriæ adventus fieri debet in Missa de vigilia.
« Similiter, si in feria quatuor temporum occurrat fes-
« tum novem lectionum, et pariter vigilia, unde cantari
« debeant duæ Missæ, de festo et de quatuor tempo-
« ribus, commemoratio vigiliæ fieri debet in Missa
« quatuor temporum, quia sunt commemorationes de
« feria, et ideo majorem habent affinitatem cum Missa
« de feria, quam de festo. »

La cinquième partie résulte des décrets cités à l'appui de la première partie. D'après [illegible] gets la [illegible] Messe de la férie doit être dite suivant les règles [illegible] ordinaires, et [illegible] l'office est d'une fête, comme si cette fête n'existait pas.

Nota 1°. Nous avons dit, *au moins*, *si l'office est de la férie*. Mais ne doit-on pas faire la commémoraison d'une fête simple, même lorsque l'office est celui d'une fête double ou semidouble, si l'on ne célèbre pas dans la même église une Messe conventuelle de la fête occurrente? Janssens ne le pense pas, et d'après lui, la Messe de la férie suppose nécessairement une Messe conventuelle de la fête occurrente; et quand même cette Messe n'aurait pas lieu, on doit se conduire comme si elle avait été célébrée (append. fin. § 2, n. 10.) « In dicta pro ordinandis de sabbato Missa non potest « ulla fieri commemoratio de festo novem lectionum, « v. g. de S. Matthia tunc occurrente; fit tamen comme- « moratio de vigilia, dum festum habens vigiliam « occurrit in dominica vel feria sequente. De festo « simplici fit commemoratio, quando eodem sabbato « non occurrit festum novem lectionum : dum enim tale « occurrit, supponitur commemoratio de illo facta in « Missa de festo. » Cette doctrine est appuyée sur de fortes raisons. La Messe de la férie dans un jour où l'on fait un office double ou semidouble est une Messe conventuelle, supposant nécessairement celle de la fête, et cela est si vrai que si l'on fait une ordination dans un jour où il n'y ait pas deux Messes conventuelles, la Messe est conforme à l'office occurrent. D'un autre côté, on pourrait dire aussi que si la Messe de la fête n'a pas été célébrée, en faisant la commémoraison de la fête simple qui n'est pas exclue par les décrets, on dit la Messe suivant le texte de la première décision, *prout jacet, ac si non esset festum duplex.*

Nota 2°. D'après ce qui vient d'être dit, on pourrait mettre en doute la question de savoir s'il ne faudrait pas dire la Messe de la férie dans une ordination qui, par un indult tout spécial, se ferait un jour de la semaine où cette Messe serait célébrée outre la Messe du jour dans les cathédrales et les collégiales.

Nota 3°. Il se pose ici une autre question plus pratique. Les ordinations *extra tempora* se font le dimanche et les jours de fête de précepte, et d'après un décret cité t. XLIX, p. 299 et 303, c'est en ce sens que doit s'entendre un indult d'*extra tempora*. L'Évêque pourrait-il conférer l'ordination en célébrant la Messe solennelle d'une fête dont la solennité serait transférée à ce dimanche? Cette question n'a pas été résolue. Mais comme la Messe solennelle doit se dire de cette fête, si elle est célébrée par l'Évêque et s'il est autorisé à faire une ordination, il y a lieu de penser que cette ordination peut-être faite avec la Messe dont la solennité est transférée.

Deuxième règle. Il n'y a aucune exception à la première règle, et l'Évêque qui confère les saints ordres aux jours indiqués doit toujours dire la Messe de la férie, quand même il ne confère qu'un seul ordre, et quand même la Messe n'est pas chantée.

La première partie de cette règle repose sur le décret suivant. *Question*. « Multoties incidit festum « duplex aut simplex in diebus a jure statutis ad cele- « brationem ordinum. Quæritur utrum Missa ad dictos « ordines celebrandos dicenda sit de sancto, an vero « de feria, etiamsi ordinationes non sint generales, « sed particulares, ut de diaconatu, aut presbyteratu « solum, et si Missa fuerit de feria, an facienda sit « commemoratio de sancto ; vel e contra, si Missa sit « de sancto, an facienda sit commemoratio feriæ? » *Réponse*. « In temporibus, de feria; extra tempora, « de festo currenti. » (Décret du 28 sept. 1675, n° 2749, § 7.)

La seconde partie résulte de cette autre décision. *Question*. « An decretum editum a S. R. C. 11 julii 1739, « in quo statuitur ab Episcopo ordinationem habente « diebus a jure præstitutis celebrandam esse Missam « de feria, non autem de sancto, foret eadem die occur- « rente, comprehendat et intelligi debeat, etiamsi « Missa privatim et sine cantu dictis diebus cele- « bretur? » *Réponse*, « Affirmative. » (Décret du 11 février 1764, n. 4320, Q. 1.) P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

INSTITUTIONES CANONICÆ *ad usum seminariorum juxta novissima S. Sedis decreta, approbantibus III. ac Rev. DD. Augustino Forcade, archiepiscopo Aquensi, III. ac Rev. DD. Ernesto Bourret, Episcopo Ruthenensi, auctore A.* BONAL, *societatis S. Sulpitii presbytero* (1).

L'étude du droit canon prend de jour en jour une place plus importante dans les programmes des séminaires. Cette science quasi ignorée, il y a vingt ans, dans la plupart de nos séminaires, marche aujourd'hui de pair avec la théologie morale, dont elle est le complément nécessaire. C'est à ce mouvement vers la science du droit qu'on doit les essais de *Manuels de droit canon* et d'*Institutions canoniques*, que nous avons eu l'occasion de signaler.

Le *manuel* diffère du *grand traité* et présente des difficultés plus considérables. Il lui faut en effet exposer les principes généraux et descendre aux applications particulières, mentionner les principales opinions en donnant le degré de certitude de chacune d'elles, apporter à l'appui de toutes ses assertions quelques preuves décisives soit d'autorité, soit de raison, et tout cela dans un cadre fort restreint, où la concision ne peut

(1) 2 volumes petit in-8° pp. 750. Chez Douladoure-Privat, 39, rue Saint-Rome, Toulouse; chez Delhomme-Briguet, 13, rue de l'Abbaye, Paris ; 3, avenue de l'Archevêché, Lyon. Prix 7 francs, *franco*.

s'obtenir souvent qu'aux dépens de la clarté. Une autre source de difficultés se trouve dans l'embarras du choix. Le temps consacré aux études canoniques est nécessairement limité. Parmi les lois si nombreuses que renferme le code ecclésiastique, toutes ne présentent pas un degré égal d'utilité ou d'intérêt pour les personnes auxquelles s'adresse un manuel. Pour beaucoup d'ecclésiastiques, en effet, le manuel vu au séminaire sera le guide unique consulté dans les difficultés pratiques, et ce n'est que pour la minime partie qu'il servira d'introduction à des études approfondies. Il faut donc, tout en se renfermant dans un cadre restreint pour ne pas empiéter sur les autres études, fournir aux prêtres adonnés au ministère paroissial une notion suffisante du droit pour la solution des causes ordinaires, avec les indications nécessaires pour des recherches plus approfondies dans les causes difficiles.

Le livre que nous signalons présente-t-il ces qualités? Nous n'hésitons pas à répondre affirmativement, après l'étude attentive que nous venons d'en faire. Telle est d'ailleurs l'opinion de plusieurs prélats vénérables, qui en ont fait le plus bel éloge : nous voulons parler du regretté Mgr Forcade, archevêché d'Aix, de Mgr Bourret, évêque de Rodez et de Mgr Besson, évêque de Nîmes. Mais il est temps de présenter l'ouvrage.

M. Bonal a divisé son travail en neuf traités : *I. De principiis juris canonici. — II. De jurisdictione et hierarchia ecclesistica in genere. — III. De hierarchia pontificali. — IV. De hierarchia episcopali. — V. De hierarchia diœcesana. — VI. De hierarchia familiarum religiosarum. — VII. De Rebus ecclesiasticis. — VIII. De judiciis ecclesiasticis. — IX. De pœnis ecclesiasticis.*

En somme il s'éloigne peu de la division généra-

lement adoptée parmi les auteurs, et qui consiste à partager la science du droit en trois livres : *de personis*, *de rebus*, *de judiciis*. Au fond l'ordre suivi est le même ; mais la division en traités, permet, comme le dit l'auteur dans son introduction, d'étudier complètement chaque sujet dans le même cadre et d'éviter des renvois trop fréquents ou des répétitions fatigantes.

L'auteur, qui a déjà composé des *Institutiones theologicæ* suivies dans près de soixante séminaires, s'est appliqué à faire concorder ses *Institutions canoniques* avec ses *Institutions théologiques*. Un certain nombre de questions appartiennent à l'une et à l'autre science, et peuvent être indifféremment traitées en théologie ou en droit canon. Traitées dans l'un et l'autre cours, il en résulte, dans l'esprit des élèves, une confusion qui nuit au bon succès des études. M. Bonal a évité cet inconvénient en renvoyant à son ouvrage de théologie, avec l'indication exacte du numéro, pour toutes les questions plus spécialement théologiques.

L'avantage est précieux pour les séminaires qui ont adopté ou adopteront les deux cours.

Nous n'entrerons pas dans le détail des questions traitées. Le travail est aussi complet que possible pour un ouvrage de ce genre : il y a même abondance par rapport aux questions aujourd'hui à l'ordre du jour. Les ennemis de l'Église attaquent de nos jours certains points de sa législation avec une ardeur qui ne peut être surpassée que par leur mauvaise foi. D'autre part, la législation canonique subit depuis quelques temps certaines modifications imposées par les conditions nouvelles des sociétés modernes. Enfin, après un long sommeil, l'Église, en France, revient peu à peu à l'application pratique du droit canon, comme elle est revenue naguère à l'unité liturgique. Toutes

ces circonstances ont attiré plus particulièrement l'attention du monde ecclésiastique sur certaines questions autrefois fort peu étudiées, parce qu'elles présentaient un moindre intérêt. M. Bonal aborde résolument ces questions, et les étudie à fond à l'aide des documents récents émanés du Saint-Siège. A ce point de vue son ouvrage présente un intérêt particulier.

Quant à la méthode de l'auteur, elle a été appréciée en ces termes par des canonistes autorisés :

« L'exposition de l'auteur est claire, nette, précise ;
« ses preuves sont solides, tirées des bonnes sources
« canoniques, bien présentées. Les opinions de l'au-
« teur sont les opinions soutenues par les bons auteurs,
« en conformité parfaite avec l'enseignement et la pra-
« tique du Saint-Siège. Cet ouvrage est bien fait et
« sera fort utile. »

Nous nous associons à ces éloges, que nous trouvons mérités. Cependant nous croyons que, dans une seconde édition, l'auteur devra modifier quelques points, surtout pour ce qui concerne l'application du droit canon en France.

Une décision du 18 avril 1885, rendue à la demande de Mgr l'évêque de Tulle, au sujet des pouvoirs que les évêques peuvent accorder aux aumôniers des maisons religieuses et des hospices, lui servira de guide. Publiée après l'impression de la première édition, elle ne pouvait dès lors être utilisée.

Nous pourrions encore ajouter quelques détails pour lesquels nous nous écarterions de la doctrine de M. Bonal ; mais ce sont des points secondaires, sur lesquels pleine lumière n'a pas encore été faite. En signalant ces légères divergences, nous ne pensons pas infirmer en quoi que ce soit la valeur de nos éloges précédents.

Nous ajouterons un dernier éloge à l'adresse des éditeurs, qui ont voulu mettre ce bon ouvrage à la portée des plus modestes bourses, comme sont généralement celles des séminaristes et des jeunes prêtres.

A. Tachy.

Rousseau-Leroy, Impr.-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

LA BÉNÉDICTION PAPALE.

On distingue deux sortes de bénédiction papale : l'une appelée simplement bénédiction papale, l'autre appelée bénédiction papale *in articulo mortis*. L'une et l'autre consistent dans une indulgence plénière accordée sous forme de bénédiction ; mais elles diffèrent entre elles sur les conditions à remplir, sur le ministre qui peut les donner, etc.

ARTICLE 1er

Bénédiction papale in articulo mortis

C'est le pape Benoît XIV, par sa bulle *Pia Mater*, du 5 avril 1747, qui a déterminé les conditions de la bénédiction papale *in articulo mortis* telles qu'elles sont encore observées aujourd'hui. Avant cette époque chaque évêque sollicitait la faveur d'appliquer l'indulgence plénière, et elle lui était accordée par la secrétairerie des Brefs secrets pour deux ans, en Italie, pour trois ans au-delà des monts, et pour dix ans dans les Indes, « hac tamen lege, ut ipse ea uteretur, nimirum benedictionem impertiret, et indulgentiam plenariam ægrotis in mortis articulo constitutis largiretur per se ipsum immediate, vel quatenus episcopum suffraganeum haberet, per Dominum suffraganeum suum, nec, nisi necessitate cogente, et quidem noc-

turno tempore, alium sacerdotem in singulis peculiaribus casibus subdelegare posset (1). »

Le 22 septembre 1740, plusieurs évêques reclamèrent des pouvoirs plus étendus pour déléguer. En même temps certains vicaires capitulaires sollicitèrent l'autorisation d'appliquer l'indulgence plénière *in articulo mortis*. La S. Congrégation des Indulgences refusa sur ce motif que c'eût été s'écarter de la pratique suivie jusque là (2).

Ce n'est qu'en 1727, par un décret du 10 mai, que la S. Congrégation du Concile chargea son secrétaire, Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV, de présenter, de concert avec le cardinal Oliverius, secretaire des Brefs, un projet de concession sur une base plus large. Mais peu de temps après Lambertini ayant été nommé cardinal, puis évêque d'Ancône et ensuite de Bologne, l'affaire en resta là pour plusieurs années encore. Arrivé sur la chaire de saint Pierre, Benoît XIV, qui comme évêque, avait vu par sa propre expérience tout ce que présentait de difficultés la défense de déléguer faite aux évêques, s'empressa d'établir sur des bases nouvelles la permission de donner l'indulgence plénière *in articulo mortis* ; ce qu'il fit par la constitution *Pia Mater*.

Nous dirons 1° Qui peut accorder l'indulgence *in articulo mortis* ; 2° A qui on peut la donner ; 3° Quand et combien de fois ; 4° Quelles sont les œuvres imposées ; 5° Quelle est la formule.

(1) Bulle *Pia Mater* § Hactenus.

(2) *Decreta auth. S. C. Indulg.*, 22 sept. 1710, n. 29, ed. Pustet.

I. — *Qui peut accorder l'indulgence* in articulo mortis

I. Ce sont les évêques qui obtiennent du Pape la faculté d'accorder par eux-mêmes l'indulgence *in articulo mortis* et ensuite de nommer des prêtres pour l'accorder en leur absence. Les nouveaux évêques doivent solliciter du Pape cette faculté qui leur est accordée gratuitement, par un bref, pour tout le temps qu'ils gouverneront la même église. Quand ils sont transférés à une autre église, ils doivent solliciter une nouvelle permission. Le rescrit n'est pas annulé par la mort du pape qui l'a concédé, parce que c'est un rescrit de grâces (1).

II. Les évêques peuvent déléguer : « Volumus ac decernimus ut unusquisque ex antistibus præfatis, unum aut plures pios sacerdotes sive sæculares, sive regulares, prout necessarium fore judicabunt, in eorum civitatibus subdelegare valeant, qui dum ipsi antistites aliquo legitimo impedimento detinebuntur, quamvis hujusmodi impedimentum diurno tempore occurrat, eorum vice, benedictionem hujusmodi cum indulgentiæ plenariæ applicatione Christifidelibus in præfato articulo constitutis impertiantur, aliosque similiter per diœcesim sæculares aut regulares sacerdotes, quotquot pro numero animarum in diœcesibus existentium necessarios judicaverint, ad prædictum effectum deputare et subdelegare possint. »

La S. Congrégation des Indulgences a été interrogée deux fois sur cette délégation, le 23 février 1775 et le 23 novembre 1878.

a) « 8^m^ *Episcopus ad supradictam benedictionem impertiendam delegatus cum facultate subdelegandi* ;

(1) Const. *Pia Mater*.

primo debetne perpaucos subdelegare sacerdotes, ut majus sit benedictionis istius et indulgentiæ huic adnexæ desiderium simul et major utrique concilietur reverentia? *Secundo* : potestne omnes suæ diœcesis subdelegare confessarios, ne etiam una, si fieri possit, ex suis ovibus tanta privetur gratia? *Tertio* : potestne subdelegare omnes directe et speciatim parochos sive plurimos sacerdotes in dignitate constitutos, et indirecte et confuse omnes Confessarios hisce verbis :

Dilecto nobis in Christo etc. te delegamus, eligimus et deputamus, quatenus valeas etc. insuper quemcumque confessarium a te ad tui libitum semel vel pluries, et quandocumque opus fuerit, eligendum pariter eligimus et deputamus ad eamdem gratiam conferendam : hic subdelegandi modus estne validus?

R. — Ad 8m : Affirmative ad primam partem, Negative ad secundam ; Affirmative ad tertiam partem quoad parochos speciatim ruri degentes (1). »

— *b*) « 1. Utrum valida sit subdelegatio benedictionis in articulo mortis impertiendæ facta modo generali v. g. in cœtibus ecclesiasticis, omnibus scilicet presbyteris præsentibus, vel etiam aliis, qui curam animarum habent licet cœtibus non adessent ?

2° Utrum Episcopus subdelegare possit non solum omnes parochos, sed etiam vicarios, qui sæpissime loco parochorum (moribundos) in extremo agone laborantes adjuvant, eisque Ecclesiæ Sacramenta ministrant ?

3° Utrum responsio Sacræ Congregationis diei 23 Sept. 1775 ad tertiam partem dubii intelligenda sit de subdelegatione facta singulis speciatim et in scriptis?

(1). *Decreta auth. S. C. Indulg. Vindana.* 23 septembre 1775, ad 8m, n. 237.

4° Utrum facultas subdelegandi ad actum quemcumque confessarium a primo subdelegato eligendum, ut fertur in laudata decisione loc. cit., sit numerice exprimenda in ipsa concessione, seu in prima subdelegatione ? *In Congregatione Generali habita in Palatio Apostolico Vaticano, die* 15 *Novembris* 1878, *EE. PP. rescripserunt* : *Ad* 1^m^ *et* 2^m^. Juxta constitutionem Benedictinam *Pia Mater* Episcopus subdelegare potest ad Benedictionem Papalem cum indulgentiæ plenariæ applicatione in articulo mortis, suis diœcesanis impertiendam, unum vel plures sacerdotes sæculares aut regulares, quotquot pro numero animarum necessarios esse prudenter judicaverit. Ad 3^m^ Negative ; consultius tamen esse, si subdelegatio fiat singulis speciatim et in scriptis. Ad 4^m^ : Negative (1). »

A) L'évêque est juge du nombre de prêtres qu'il peut délégner ; il ne peut cependant pas délèguer tous les confesseurs, mais il peut choisir tous les curés, et d'autres prêtres encore, s'il le juge utile pour le salut des âmes.

B) Bien que la délégation puisse se faire d'une manière générale, il vaut beaucoup mieux la donner par écrit à chaque prêtre en particulier.

C) L'évêque peut autoriser le prêtre qu'il délègue à subdéléguer un confesseur pour une ou plusieurs fois, sans être tenu à indiquer le nombre de fois que pourra avoir lieu cette délégation.

D) La délégation est valable pour toutes les personnes qui se trouvent en danger de mort dans le diocèse, quel que soit d'ailleurs leur véritable domicile ; mais elle ne confère aucun pouvoir en dehors du diocèse.

« In aliena diœcesi, dit de Herdt, illam nullus im-

(1) *Decreta auth. S. C. Ind. Tarentasien.* 23 nov. 1878, n. 440.

pertire potest, nisi hæc facultas ab Episcopo loci delegata sit parochis et vice parochis aliisque, qui eorum vicem in necessitate subeunt (1). »

III. L'évêque peut retirer sa délégation quand il le veut : « Necnon eosdem a se deputatos, et subdelegatos removere, aliosque in eorum locum pro suo arbitrio et prudentia subrogare valeant iisdem motu, potestate et tenore concedimus et indulgemus (2). »

IV La délégation une fois faite par l'évêque persévère après la mort de celui-ci et même sous son successeur, sans nouvelle autorisation :

« Sicque etiam cedente vel decedente Episcopo, seu Prælato, a quo eadem facultas in sua diœcesi aut territorio subdelegata fuerat, nova concessione opus non erit pro temporaneo Vicariorum Capitularium aut Apostolicorum regimine ; quum subdelegatorum auctoritas semper manere debeat, quamdiu vel Episcopus ipse aut Prælatus, vel illius successor eamdem ipsis non ademerit.... Statuimus atque decernimus hujusmodi subdelegationes per subdelegantis cessum aut decessum non expirare, sed potestatem ipsis tributam perseverare usque ad superventum novi Præsulis, cujus arbitrio relinquinus eosdem in hujusmodi officio confirmare vel ab eo removere (3). »

V. Pour les religieuses qui vivent en communauté, qu'elles soient cloîtrées ou non, qu'elles fassent des vœux solennels ou des vœux simples, dès lors qu'elles ont un confesseur ordinaire, c'est ce confesseur seul qui peut être délégué. Cela résulte des deux décisions suivantes :

(1) *Sacræ Liturgiæ praxis*, t. III, n. 209.
(2) Const. *Pia Mater*.
(3) Const. *Pia Mater*.

« ... 9m Quæ in supradictis Brevibus exstat clausula : et quoad Moniales, *illarum confessarium ordinarium*, statuitne, tale munus invalide quoad illas exerceri a quolibet sacerdote (etiam Vicario Generali) deputato ad hanc benedictionem impertiendam, sive omnibus et singulis fidelibus in tota dioecesi, sive Monialibus tantum, sive specialiter moniali hic et nunc ægrotanti, nisi sit illarum confessarius ordinarius ? Si ita sit, quisnam est ille confessarius ordinarius ? An qui jurisdictione in illas gaudet ordinaria ? an monasterii, de quo agitur, confessarius ordinarius ? Seu confessarii ordinarii, si plures sint ? An monialis ægrotæ confessarius actualis, sive ejus, qui ante morbum, quo laborat, confessiones exceperit, sive non ? Sive sit monasterii confessarius ordinarius, sive non ?

Ad 9m : Facultas pro confessario ordinario tantum.

Et facta de præmissis relatione S. Smo D. N. in audientia diei 23 *Septembris* 1775 *per infrascriptum Secretarium, Sanctitas Sua votum Sacræ Congregationis benigne approbavit.*

J. C. de Somalia Secret (1). »

Aurelianen. Cancellarius Episcopalis dioecesis Aurelianensis in Galliis humiliter exposcit a Sacra Congregatione Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita solutionem dubiorum infra expositorum. Episcopus Aurelianensis indulto gaudet Pontificio vi cujus delegare potest ad applicationem indulgentiæ in articulo mortis quos sibi visum fuerit ; pro monialibus vero confessarium earum ordinarium. Porro circa interpretationem hujus clausulæ, qua videtur Episco-

(1) *Decreta auth. S. C. Indulg.* Vindana, 23 Sept. 1775, ad 9m n. 237.

pus, ubi de Monialibus agitur, necessario et limitative delegare debere confessarium earum ordinarium : dubitatur 1° Utrum hæc clausula intelligenda sit de Monialibus illis improprie dictis (quas solas habemus in hac diœcesi) quæ et si pertineant aliquæ ex ipsis ad Ordines alibi emittentes vota solemnia, istic tamen non nisi simplicibus votis constringuntur, degentes nihilominus in claustris sub clausura Episcopali tantum ?

2° *Et quatenus affirmative super hanc primam quæstionem*, utrum eadem supradicta clausula etiam applicanda sit iis puellarum communitatibus, quæ vota emittentes simplicia, non habent clausuram, ut sunt permulta instituta religiosa operibus caritatis vel educationis juventutis dedita? S. Smus D. N. Pius PP. IX. in audientia habita die 2 Decembris 1868 ab infrascripto Cardinali Præfecto Sacræ Congregationis Indulgentiis Sacrisque reliquiis præpositæ, duobus propositis dubiis respondendum mandavit, prout sequitur, nempe : Ad 1m Affirmative, si confessarius ordinarius in domo, in qua dictæ sorores degunt, habeatur. Ad 2m : Affirmative, si puellæ vivant in communitate ad formam Monialium, et confessarium ordinarium habeant ; secus negative. Datum Romæ ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis die 2 Decembris 1868 (1). »

L'évêque peut cependant, quand il le veut, donner par lui-même cette indulgence plénière aux religieuses même cloîtrées. Dans la bulle *Pia Mater*, Benoît XIV cite une décision du 10 mai 1727, où on lit :

« *Ad primum :* Licere Episcopo, quoties voluerit, ad impertiendam benedictionem Moniali in mortis articulo constitutæ, monasterium intrare. *Ad secundum* : Episcopo ad hunc effectum intra monasterii septa se

(1) *Rescripta authent. S. Cong. Indulg.* 2 decemb. 1868, n. 408.

conferenti comites esse debere confessarium ordinarium ipsius monasterii, aliumque sacerdotem ipsius Episcopi arbitrio eligendum. »

VI. Les pouvoirs que Benoît XIV accorde aux évêques pour la bénédiction *in articulo mortis*, il les accorde aussi aux prélats *nullius*, aux conditions suivantes :

« Insuper pro Prælatis inferioribus territorium separatum habentibus, cum vera qualitate *Nullius* et activa in clerum et populum jurisdictione ; quamvis Prædecessores Nostri hanc de præterito consuetudinem non habuerint ; nihilominus de Apostolica liberalitate, ac simili motu et tenore concedimus et indulgemus, ut, si ab ipsis hujusmodi facultas petita fuerit, similes Litteræ in forma Brevis in posterum singulis eorum expediantur, juxta eamdem formam, mutatis mutandis, quam pro Episcopis constituimus ; ne excepta quidem facultate subdelegandi ut supra, dummodo ipsi Prælati hanc gratiam postulantes, Apostolicis Litteris Nostris anno Incarnationis Dominicæ 1740 ante Kalend. Decembris datis, quarum initium est : *Quod Sancta,* impressis in Bullario nostro *tom.* 1 *num.* 7, obtemperaverint, nimirum sacra Apostolorum Limina præscriptis temporibus visitaverint, et relationem status Ecclesiarum sibi subjectarum Apostolicæ Sedi exhibuerint, vel, quatenus Prælationis honorem de novo accipiant, debitum juramentum in memorata Constitutione præscriptum antea præstiterunt (1). »

VII. Les supérieurs généraux de la Compagnie de Jésus ont reçu de Clément XIII la faculté d'appliquer eux-mêmes à tous les membres de la Compagnie ou de déléguer des prêtres de l'Institut pour appliquer l'indulgence *in articulo mortis* (2).

(1) Constitution *Pia Mater*.
(2) *Rescripta authentica :* Societatis Jesu, 21 janvier 1766, n. 233. ed. Pustet.

Nous ignorons si d'autres ordres ont reçu le même privilège.

II. — *A qui faut-il donner la bénédiction* in articulo mortis.

1° On doit la donner à tous ceux qui la demandent :

«... 2m An cunctis petentibus sit indulgentia plenaria in articulo mortis concedenda ? — Resp. Cunctis petentibus concedendam esse (1). »

2° On doit la donner même à ceux qui ne peuvent pas la demander, si l'on peut présumer qu'ils l'eussent demandée ; l'Eglise n'excepte que les excommuniés, les impénitents et ceux qui meurent dans l'acte du péché mortel :

« Benedictio in articulo mortis, *porte le Rituel Romain*, cum soleat impertiri post Sacramenta Pœnitentiæ, Eucharistiæ et Extremæ Unctionis, illis infirmis, qui vel illam petierint, dum sana mente et integris sensibus erant, seu verisimiliter petiissent, vel dederunt, signa contritionis ; impertienda iisdem est, etiam si postea linguæ, cæterorumque sensuum usu sint destituti, aut in delirium, vel amentiam inciderint. Excommunicatis vero, impœnitentibus, et qui in manifesto peccato mortali moriuntur, est omnino deneganda.

3° On doit donner l'indulgence à ceux qui par leur faute n'ont reçu ni l'Eucharistie, ni l'Extrême-Onction, si l'on a pu les absoudre :

«... 5m Benedictio in articulo mortis cum applicatione indulgentiæ plenariæ potestne, si sit periculum in mora, concedi tum valide, tum licite iis, qui etiam culpabiliter non fuerunt ab incepto morbo Sacramentis refecti vel

(1) *Decreta auth. S. Cong. Indulg.*, 23 avril 1675, n. 9, edit. Pustet.

Pœnitentiæ, vel Eucharistiæ, vel extremæ Unctionis, vel nullo horum, subitoque vergunt ad interitum?

Ad 5m Affirmative ad formam Bullæ Benedicti XIV (1). »

4° On doit la donner même aux enfants qui n'ont pas fait leur première communion, si toutefois ils ont l'usage de la raison.

« An benedictio plenaria, juxta constitutionem Benedicti XIV *Pia Mater*, 5 aprilis 1747, impertienda sit pueris, qui, defectu ætatis, primam communionem necdum instituerint? — Resp. *Affirmative* (2). »

Nous ferons remarquer qu'il y a obligation pour les curés d'appliquer à leurs paroissiens l'indulgence *in articulo mortis*. C'est en effet le sens du mot du Rituel *impertienda est;* ainsi l'entendent les théologiens (3).

III. — *Quand et combien de fois peut-on appliquer l'indulgence* in articulo mortis?

Avant de répondre à ces questions nous poserons un principe qui servira à les éclairer d'une lumière particulière. C'est que, d'après la volonté du pontife qui accorde l'indulgence, cette indulgence n'est gagnée qu'au moment même de la mort, et non au moment où sont remplies les diverses conditions exigées. Le Souverain Pontife en accordant l'indulgence est libre de fixer le moment où on la gagnera; or, c'est ce moment de la mort qu'il a déterminé. Tel est l'enseignement des théologiens qui ont traité la question, comme Théodore du Saint-Esprit, Minderer, etc. Nous en trouvons aussi la preuve dans la décision suivante.

(1) *Decreta auth. S. C. Indulgentiar.* Vindana, 23 sept. 1775, ad 5m n. 237.

(2) S. R. C. n. 4623, ad 6m Gandaven. 10 déc. 1826.

(3) Bérardi, *Praxis confessariorum*, p. 546.

qu'on devrait expliquer, non pas du moment où l'on peut donner la bénédiction au malade, mais de celui où il la gagne.

« Utrum indulgentia plenaria in articulo mortis, quæ sine alia declaratione adjecta concedi solet, in vero mortis articulo accipienda sit, an in præsumpto, an demum in utroque ? — Resp. *In vero tantum articulo accipi* (1). »

Il suit de là que celui auquel on a appliqué l'indulgence dans un péril grave, n'en profite pas, s'il revient à la santé. Ce principe indiscutable nous servira à comprendre ce que nous allons exposer.

1° — *Quand peut-on appliquer l'indulgence* in articulo mortis ?

Consultée à ce sujet, le 12 juin 1884, la Sacrée Congrégation des Indulgences n'a pas cru devoir répondre précisément à la question : elle n'a fait que rappeler le principe dont nous venons de parler.

« I. An, non obstante S. C. Indulgentiarum declaratione 23 Aprilis 1675 quæ habet Indulgentiam Plenariam in articulo mortis *in vero tantum articulo accipi*, hæc Indulgentia seu Benedictio Apostolica (quamvis in vero articulo mortis tantum lucranda ut supponitur) impertiri tamen jam potest simul ac quis versatur in periculo mortis prudenter existimato seu rationabiliter præsumpto, ita ut servari queat hic existens consuetudo eamdem concedendi, quando exeuntium sacramenta conferentur, sive magis urgens periculum expectari possit, sive non ?

II. Quod si ad 1m respondeatur negative, an saltem in dubio utrum benedictio Apostolica debito tempore

(1) *Decreta authentica S. C. Indulg.* 23 avril 1675. ad 1m, ed. Pustet.

fuerit concessa, hæc, urgente magis periculo, iterari potest in eadem infirmitate, ideo quod forte prior concessio fuerit invalida ob defectum veri mortis articuli ?

Ad 1m Standum declarationi d. d. 23 Aprilis 1675.

Ad 2um Provisum in primo. »

La question n'a donc pas été décidée. A notre avis, elle n'avait nul besoin de l'être, parce que la doctrine est assez claire. En effet, ne lit-on pas dans la décision du 24 septembre 1838, que si le malade a été guéri, on doit lui appliquer l'indulgence « *quacumque de causa in novum mortis periculum redeat* (1). » Il y est fait mention du *péril* et non de l'*article* de la mort. D'ailleurs, dans cette même décision, il est dit que l'indulgence ne doit pas être réitérée quand même la maladie serait fort longue. Donc l'application première a été valide, bien qu'elle n'ait pas eu lieu au moment précis de la mort.

On peut donc appliquer l'indulgence dès qu'il y a péril de mort. Que faut-il entendre par ce péril de mort?

« Certo sufficit mortis articulus, dit de Herdt, per quem intelligitur non quidem agonia, sed evidens ac imminens mortis periculum. Neque ipsam agoniam exspectare consultum est, ne infirmus usu sensuum destituatur ; nam multo utilius et securius indulgentia applicatur, dum infirmus propria dispositione ad illam se præparare potest (2). »

Cet auteur mentionne ensuite l'opinion de quelques uns, d'après laquelle on ne pourrait pas, d'une manière générale, donner l'indulgence plénière immédiatement après le Viatique et l'Extrême-Onction, à moins que

(1) *Decreta auth. S. Cong. Indul* VERONEN. 24 septembre 1838, ad 2m, n. 263, ed. Pustet.

(2) Loc. cit.

le malade ne soit alors *in mortis articulo*. Bien que l'autre opinion lui paraisse fondée, il conseille cependant, quand cela est possible, de suivre cette dernière.

Nous croyons que l'on peut appliquer l'indulgence plénière aussitôt que l'on juge le malade en état de recevoir l'Extrême-Onction. Telle est la pratique à peu près universelle, que l'Église connaît et qu'elle ne condamne pas. L'autre sentiment a le grave inconvénient ou d'exposer les malades à recevoir cette indulgence sans connaissance, ou d'exposer le prêtre a des doutes perpétuels sur la validité de son acte.

2° — *Combien de fois peut-on l'appliquer ?*

Une seule fois dans la même maladie, quelque longue qu'elle soit ; si cependant le malade guérit, et qu'il retombe plus tard dans un nouveau danger de mort, on peut l'appliquer une seconde fois.

« Utrum benedictio apostolica pluries impertiri possit infirmis, novo mortis periculo redeunte ? — Resp. Negative, eadem permanente infirmitate, etsi diurna : Affirmative, si infirmus convaluerit, ac deinde quacumque de causa in novum mortis periculum redeat (1). »

Cette décision est tout-à-fait stricte, et l'Eglise ne permet pour aucun motif de réitérer l'indulgence *in articulo mortis* dans la même maladie. Ce n'est pas qu'on n'ait multiplié les demandes à ce sujet. Voici les décisions :

a) Il n'est pas permis de réitérer l'application de l'indulgence, quand même le malade l'aurait reçue en état de péché mortel, ou serait tombé ensuite dans le

(1) *Decr. auth. S. C. Ind.* 24 sep. 1838, ad 2m Cf. ibid Vindana. 23 septembre 1775, ad 6m, n. 237.

péché mortel ou le péché véniel : — «... 7m Licetne, aut saltem convenitne iterum applicare indulgentiam in articulo mortis, 1° Quando ægrotus accepit applicationem in statu peccati mortalis ? 2° Quando post applicationem in peccatum relapsus est ? 3° Quando post applicationem diuturna laborat ægritudine, uno verbo, quando Rituale permittit, aut præcipit iterationem Extremæ Unctionis, aut confessarius judicat iterandam esse absolutionem?

Ad 7m : *Ad* 1m *et* 2m : Negative ; ad 3m : prout jacet, Negative pariter in omnibus (1). »

«... 2° An ea toties iterari possit, quoties ægrotus in peccata saltem venialia relapsus ab eis absolvetur ? Sac. Congregatio die 12 Februarii 1842 respondit : Sacra Congregatio in una Veronen. cuidam illius Episcopi dubio : An scilicet benedictio Apostolica pluries impertiri posset novo mortis periculo redeunte ? *die* 24 *Septembris* 1838 *responsum dedit.* Negative, eadem permanenti infirmitate etsi diuturna ; Affirmative vero, si infirmus convaluerit, ac deinde quacumque de causa in novum mortis periculum redeat (2). »

b) Il n'est pas permis de la recevoir plusieurs fois de plusieurs prêtres ayant les pouvoirs.

«... 7m Utrum infirmus lucrari possit indulgentiam plenariam in mortis articulo a pluribus sacerdotibus facultatem habentibus impertiendam ? — Resp. Negative in eodem mortis articulo (3). »

c) On ne peut la recevoir plusieurs fois de plusieurs prêtres ayant des pouvoirs à des titres différents :

«... 2m Utrum vi ejusdem resolutionis (*celle du*

(1) *Decreta auth. S. C.* Aturen. 20 jun. 1836, ad 7m, n. 257.

(2) Ibid. Gandaven. 12 feb. 1842, ad 2m n. 300.

(3) *Decr. auth. S. C. Ind.* Valentinen. 5 feb. 1841, ad 7m, n. 286. ed. Pustet.

5 *février* 1841 *que nous venons de citer*) item prohibitum sit impertiri pluries infirmo in iisdem circumstantiis ac supra constituto, indulgentiam plenariam in articulo mortis a pluribus sacerdotibus hanc facultatem ex diverso capite habentibus, puta ratione aggregationis Confraternitati Sanctissimi Rosarii, sacri Scapularis de Monte-Carmelo, Sanctissimæ Trinitatis, etc.?

Sacra Congregatio Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita, postquam in generalibus comitiis habitis die 5 Martii 1855 apud Ædes Vaticanas votum Consultoris super præfatis dubiis audiisset, respondendum censuit: Affirmative ad utrumque, firma remanente resolutione in una Valentinen. sub die 5 Februarii 1841. Factaque de his omnibus SSmo D. N. relatione in audientia habita ab infrascripto Secretario die 12 Martii ejusdem anni, Sanctitas Sua resolutionem Sacræ Congregationis benigne confirmavit (1). »

Nous ferons remarquer que la collection de Prinzivalli donnait une réponse contraire à celle que nous avons empruntée aux *Decreta authentica;* la S. Congrégation des Indulgences consultée à ce sujet, le 12 juin 1884, a déclaré qu'il fallait suivre la décision des *Decreta*, et non celle de Prinzivalli.

IV. — Quelles sont les œuvres imposées?

Benoît XIV les expose ainsi dans la bulle *Pia Mater:*

« Quo certius prædicti omnes indulgentiæ fructum consequi valeant, præfatis sacerdotibus mandamus, ut omni ratione studeant moribundos fideles excitare ad novos de admissis peccatis doloris actus eliciendos,

(1) Ibid. 12 mars 1855, n. 362.

concipiendosque ferventissimæ in Deum charitatis affectus, præsertim vero ad ipsam mortem æquo ac libente animo de manu Domini suscipiendam. *Hoc enim præcipue opus in hujusmodi articulo constitutis imponimus et injungimus*, quo se ad plenariæ indulgentiæ fructum consequendum præparent, atque disponant. »

On lit aussi dans la rubrique qui précède la formule donnée par le même pape :

« Quod si ægrotus voluerit confiteri audiat illum et absolvat. Si confessionem non petat, excitet illum ad eliciendum actum contritionis ; de hujus benedictionis efficacia ac virtute, si tempus ferat, breviter admoneat ; tum instruat atque hortetur, ut morbi incommoda ac dolores in anteactæ vitæ expiationem libenter perferat Deoque sese paratum offerat ad ultro acceptandum quidquid ei placuerit, et mortem ipsam patienter obeundam in satisfactionem pœnarum, quas peccando promeruit. Tum piis ipsum verbis consoletur, in spem erigens fore ut ex divinæ munificentiæ largitate eam pœnarum remissionem et vitam sit consecuturus æternam. »

La première condition imposée est l'acceptation de la mort en expiation des péchés commis. Le P. Mach enseigne « que si, le pouvant, le malade ne fait pas cet acte d'acceptation de la mort, il ne gagne pas l'indulgence, quand bien même le prêtre prononce la formule avec laquelle on l'applique (1). »

Le prêtre qui assiste le malade doit toutefois user de prudence afin de ne pas le contrister, et de ne pas froisser la famille. Il sera même prudent de ne pas proposer cette condition en public : il suffira d'y dis-

(1) *Le trésor du prêtre*, t. II, p. 256, 1°.

poser le malade par quelques bonnes paroles en particulier.

Une seconde condition, c'est la confession et la communion, quand elles sont possibles. La constitution *Pia Mater* n'en parle pas ; mais cette condition est imposée dans les indults particuliers. On s'est demandé si la confession et la communion devaient précéder immédiatement l'application de l'indulgence, ou s'il suffisait qu'elles eussent lieu pendant la maladie. L'enseignement commun, sur lequel se fonde une pratique journalière, admet que la communion reçue en viatique suffit pour gagner cette indulgence.

Quand la confession et la communion sont impossibles, le malade doit être au moins contrit : *saltem contritus.*

Une troisième condition, c'est l'invocation du saint nom de Jésus ; cette invocation est requise dans les brefs accordés aux évêques, comme elle est requise d'ailleurs pour l'indulgence de la bonne mort attachée aux objets qui ont reçu la bénédiction apostolique :

« Quisquis in mortis articulo constitutus animam suam devote Deo commendaverit, atque juxta instructionem fel. rec. Benedicti XIV. in Constitutione, quæ incipit *Pia Mater* sub die 5 Aprilis 1747, paratus sit obsequenti animo a Deo mortem opperiri, vere pœnitens, confessus et sacra Communione refectus, et, si id nequiverit, saltem contritus, invocaverit corde, si labiis impeditus fuerit, SSmun Nomen *Jesu,* plenariam indulgentiam assequetur (1). »

Cette invocation doit être faite au moins mentalement, quand le malade est *sui compos*, sous peine de nullité :

(1) *Rescripta auth. S. C. Indulg.* Sommaire des indulgences apostoliques, p. 347.

« .... 7m Invocatio saltem mentalis SS. Nominis Jesu, de qua fit mentio in brevibus ad Episcopos de hac benedictione missis, præscribiturne, quandiu ægrotus suæ mentis est compos, ut conditio sine qua non, ad indulgentiam vi istius benedictionis lucrandam ? — Resp. *Affirmative* (1). »

L'invocation du nom de Jésus est-elle obligatoire dans tous les cas, ou seulement pour ceux qui n'ont pu ni se confesser, ni communier? Certains auteurs, comme De Herdt (2) et la Théologie de Malines (3) l'affirment. D'autres, au contraire, le nient ou du moins ne voient pas l'obligation comme suffisamment prouvée. En pratique il faut suivre le premier sentiment qui est plus sûr.

V. — *Formule de l'Indulgence* in articulo mortis.

Benoît XIV a fait rédiger et a publié, en même temps que la constitution *Pia Mater*, une formule qu'il rend obligatoire pour l'application de l'indulgence plénière ; c'est celle qui se trouve dans le Rituel romain :

« Aliam de novo formulam, cum his, quæ in hac nostra Constitutione præscripta sunt, magis congruentem confecimus et instituimus, quam ab omnibus in posterum usurpari præcipimus ; mandantes, hoc ipsum inculcari et injungi in Apostolicis Litteris, quæ deinceps pro concessione prædictæ facultatis indulgentiæ plenariæ moribundis impertiendæ, ut præmisimus expediendæ erunt. »

(1) *Decreta aut. S. C. Indulg.* Vindana, 23 Sept. 1775, ad 7m, n. 237. ed. Pustet.

(2) Loc. cit.

(3) *Tractatus de Extrema Unctione*, n. 14, p. 67.

Cette formule est obligatoire sous peine de nullité.

« .... 8m Utrum sacerdos valide conferat indulgentiam plenariam in mortis articulo, omissa formula a Summo Pontifice præscripta, ob libri deficientiam ? — Resp. Negative, *quia formula non est tantum directiva, sed præceptiva* (1). »

D'après un décret du 22 mars 1869, cette formule de Benoît XIV est obligatoire pour toute personne :

« ... 3m An pro impertienda absolutione in articulo mortis Tertiariis sæcularibus Franciscalibus, debeat formula benedictina adhiberi, vel sit eadem sub pœna *nullitatis* præscribenda ? — Resp. Ad 3m : Formula Benedictina est præscribenda *sub pœna nullitatis pro omnibus indiscriminatim*, facto verbo cum Sanctissimo (2). »

A. Tachy.

(1) *Decreta auth. S. C. Ind.* Valentinen. 5 février 1841, ad 8m, n. 286. ed. Pustet.

(2) *Decreta auth. S. Cong. Indulg.* Tertii Ordinis S. Francisci, 22 mars 1869, ad 3m, n. 444. ed. Pustet.

ORIGINES DE L'HOMME

ET

DES ESPÈCES ANIMALES VIVANTES ET FOSSILES

ÉTABLIES

PAR LES FAITS GÉOLOGIQUES, PALÉONTOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES
ET PAR L'EXAMEN DE L'HÉTÉROGÉNIE ET DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES

Résumé des nombreux faits réunis dans les huit premiers chapitres de ce grand travail, et desquels découlent les conclusions que nous indiquons dans le présent article.

I. D'après les faits constatés nous sommes fondés à conclure que les restes de l'industrie humaine et les ossements humains rencontrés depuis les terrains tertiaires jusque dans les dolmens ou tumuli, sont l'œuvre et les débris des premières races humaines qui ont habité notre globe. L'espèce humaine a donc commencé d'exister sur ce globe à une époque qui peut être déterminée. Elle n'est donc pas éternelle, et son origine ne se perd pas dans la nuit d'innombrables siècles. Elle fut contemporaine des animaux, dont on retrouve les restes mêlés aux siens, et qui ont disparu devant la multiplication de l'homme. Les caractères nettement tranchés des fossiles humains les séparent de tous les animaux aussi bien fossiles que vivants, et en particulier des singes, dont les restes fossiles sont très éloignés des formes humaines et seraient plutôt

postérieurs aux fossiles humains qu'ils ne leur seraient contemporains, si l'on raisonnait avec la même violation de toute logique que les systêmes préconçus avec intention de ne tenir aucun compte des faits. Enfin les fossiles tant humains qu'animaux ne sont que l'exception et non la règle. Mais cette exception suffit à prouver que l'homme et tous les animaux fossiles et vivants sont de la même et unique création.

II. Les mêmes races humaines qui ont laissé leurs traces et les débris de leur industrie dans les couches des terrains tertiaires et jusque sur la craie, ont aussi laissé leurs débris et les restes de leur industrie dans les cavernes à ossements, où les fossiles humains sont associés aux mêmes fossiles animaux que dans les couches tertiaires, quaternaires ou diluviennes. Les terrains stratifiés, qui contiennent les mastodontes, se formaient en même temps que se remplissaient les cavernes qui contiennent les carnassiers, etc., et il n'y a point deux âges différents, l'un des mastadontes et l'autre de l'ours des cavernes, ni un âge différent du renne et de l'urus. Les différences de mœurs, de nourriture et d'habitation expliquent seules et naturellement les proportions différentes d'animaux fossiles entre les terrains à couches et les cavernes, entre une contrée et une autre contrée. L'influence de l'homme a été l'une des principales causes de disparition des grands pachydermes et des grands carnassiers et, au contraire, de la multiplication prépondérante des ruminants surtout domestiques.

Les premières races humaines, contemporaines des fossiles tertiaires et des cavernes, n'étaient point sauvages ; elles savaient se fabriquer des instruments, se servir du feu et se procurer la nourriture et les autres choses nécessaires à la vie.

Les singes fossiles sont contemporains des fossiles humains; mais il n'y a aucune ressemblance et par conséquent aucune parenté entre eux.

La sculpture, le dessin et tous les instruments en pierres et en os prouvent que les races primitives, jouissaient d'une civilisation qui exclut toute probabilité d'état sauvage. Les dessins d'animaux vivants, et du mammouth en particulier, ne laissent aucun doute sur la contemporanéité de ces animaux éteints et de l'homme. Mais en même temps vivaient aussi les animaux domestiques, dont on retrouve les nombreux restes dans les lieux habités par l'homme, et aussi mêlés aux restes des animaux qui ont disparu. Ces animaux domestiques supposent l'agriculture et excluent par conséquent l'état sauvage.

Mais en outre, ces sculptures et dessins des premiers habitants des Gaules les rapprochent des Sumériens, les plus anciens habitants de la Chaldée qui, dès les temps les plus reculés, avaient porté cet art de la sculpture et du dessin à une grande perfection, cela est prouvé par la collection Sarzec, dont M. Ledrain a rendu compte (1). M. Ledrain a aussi prouvé à l'aide des mêmes monuments, que les Sumériens ou Touraniens fixés sur les bords de l'Euphrate, ont puissamment aidé à la civilisation des Sémites du nord. « Ce sont ces Touraniens, dit M. Ledrain, qui, arrêtant un instant ces peuplades vagabondes dans leur migration vers la mer phénicienne, leur ont appris à penser, à bâtir, à tailler des blocs, à creuser des vaisseaux, à exercer le commerce. Sans le peuple de Sumir, je l'ai déjà dit dans le *Courrier de l'art*, point de Tyr, ni Sidon, mais le nomade du désert, le Sémite du sud, type accompli de la race. » Nous revenons ainsi aux Phéniciens coloni-

(1) *Nouvelles annales de philosophie catholique*, nos de Janv. et de Fév. 1884, p. 310 et suiv.

sateurs d'une partie de l'Europe, et toujours à la Chaldée, origine de l'espèce humaine après le déluge. Les terrains qui renferment ces divers animaux fossiles et les débris humains, se sont évidemment formés depuis que l'homme est venu habiter l'Europe, et ils sont par conséquent postérieurs à la création de l'homme.

L'Amérique a aussi offert des ossements humains avec des os de mastodonte. Les mêmes animaux fossiles, soit des terrains, soit des cavernes, mêlés aux restes d'animaux vivants et humains, se retrouvent là comme en Europe et en Afrique. Grand fait qui tend à prouver que les terrains qui contiennent ces fossiles, se sont formés depuis la dispersion du genre humain après le déluge. Ce qui est confirmé par le calcaire marin de saint Domingue, qui renferme des os humains de la race noire, et est par conséquent postérieur à la découverte de l'Amérique par les Européens.

L'Asie, au rapport de Pallas, a aussi un grand nombre d'animaux fossiles, soit dans les couches tertiaires, soit dans les cavernes, et souvent aussi associés à des ossements humains et aux restes de l'industrie métallurgique. D'après les données fournies par Pallas, il est clair, et cela d'ailleurs a été reconnu par des voyageurs plus récents, que les couches qui contiennent les innombrables ossements d'animaux appartiennent à des terrains tertiaires marins. Ce sont d'ailleurs les mêmes mastodontes ou éléphants et mammouths, les mêmes rhinocéros et autres animaux que nous retrouvons en Europe dans des situations analogues, et en Sibérie ces restes d'animaux sont aussi associés aux restes de l'homme dans les cavernes et ailleurs. En outre on a trouvé plusieurs de ces animaux dont les chairs et la peau étaient conservées dans les sables glacés tertiaires. C'est là une nouvelle preuve

remarquable que les terrains tertiaires de la Sibérie sont loin d'être aussi anciens que le veulent certains faiseurs d'éternités pour les divers terrains du globe. En Europe, il y a aussi, en ce qui concerne les animaux fossiles, éléphants, mammouths, rhinocéros, hippopotames, rennes, félis, ours, cheval, bœuf, etc. il y a, disons-nous, la plus grande similitude entre les terrains tertiaires et quaternaires et entre les alluvions et les cavernes. Leur différence en plus ou moins s'explique par la différence des mœurs des animaux.

Les phénomènes géologiques actuels suffisent à expliquer les phénomènes anciens, qui leur sont analogues. Et il n'est nullement besoin de recourir à une prétendue époque glaciaire qui aurait interrompu la vie animale et humaine et détruit les éléments nécessaires à sa conservation.

Les couches dites quaternaires, faisant suite aux couches tertiaires, si tant est qu'elles n'appartiennent pas aux mêmes formations, ces couches contiennent avec les mêmes animaux fossiles que les tertiaires des ossements humains, des ustensiles divers de pierres, et des traces nombreuses du travail de l'homme et de son industrie. Les fouilles des ruines de Ninive ont fourni des pièces semblables à quelques-unes de nos alluvions profondes. Voici donc dans les premiers habitants des Gaules les traces de la même civilisation que celle de Ninive, l'une des plus primitives. C'est là un remarquable démenti aux partisans de l'état sauvage originel.

Les mêmes coquilles des terrains tertiaires se retrouvent perforées dans quelques grottes.

Tous les ossements humains associés aux animaux fossiles même disparus, et particulièrement les crânes humains rentrent dans le groupe celtique de M. Pruner-

Bey ; quelques-uns ont paru plus développés dans la partie occipitale que les crânes actuels. Tous ont les caractères qui les séparent de la manière la plus absolue des singes, mêmes les plus rapprochés de l'homme. Tous appartiennent à une race supérieure par son intelligence et ses instincts, et qui par conséquent n'a point commencé par l'état sauvage.

Quant à la distinction de ces têtes humaines, en longues et en courtes, elle n'a véritablement aucune valeur sérieuse, puisqu'aujourd'hui encore on rencontre des têtes longues et des têtes courtes, non-seulement chez la même nation ou dans la même région, mais dans la même famille.

Les traces de matière organique dans plusieurs des os humains trouvés dans des strates et plusieurs autres particularités des mâchoires ayant encore leurs dents et leurs alvéoles, ne permettent pas de reculer ces terrains dans des siècles bien éloignés.

On retrouve dans les cavernes les mêmes animaux fossiles avec les mêmes débris humains que dans les bas niveaux des terrains quaternaires ; les différences se réduisent aux seules proportions en plus ou en moins. Les cavernes contiennent une plus grande quantité d'os travaillés et d'instruments divers. C'est que les cavernes ont été pour la plupart habitées par l'homme, tandis que les terrains à couches ou alluvions se sont formés par les cours d'eau, et ne peuvent par cela même contenir que ce qui a exceptionnellement échappé des débris humains.

La saine raison conclut de tous les faits les mieux étudiés, qu'on ne saurait voir dans les hommes dits quaternaires, pas plus que dans les Océaniens, pas plus que dans les plus anciens peuples de l'Asie, ancêtres de tous les autres, des descendants de singes

quelconques, ni des intermédiaires entre les singes et l'homme ; mais que les hommes de toutes les époques, de tous les pays appartiennent à une seule et même espèce, qui constitue le règne humain séparé du règne animal par des caractères bien plus tranchés que ne le sont ceux qui distinguent les types animaux les uns des autres et les derniers degrés du règne animal de certains degrés du règne végétal.

Les ressemblances si générales dans les instruments de pierres, puis d'os, etc., celles résultant des débris d'ossements humains, lesquelles ne sont pas plus dépassées par les différences que ne le sont celles des races actuellement existantes, ne permettent pas de douter qu'une seule race primitive a peuplé l'Europe au temps de la formation des terrains soit tertiaires soit quaternaires, qui en renferment les traces. Rien ne peut faire supposer plusieurs races dans ces temps. De plus, les plus graves motifs obligent à reconnaître dans cette race primitive la même qui a peuplé originairement l'Europe et qui y existe encore aujourd'hui, quoique plus ou moins modifiée par les nombreuses invasions d'autres races que l'histoire nous fait connaître, et par les progrès qui en sont résultés.

La statuette romaine et les bracelets de cuivre de la caverne de Miollet (Gard) rapprochent singulièrement de nos temps le remplissage de plusieurs cavernes.

Les dessins d'animaux, comme le mammouth à crinière etc., les gravures et les sculptures, rencontrées dans les cavernes et les terrains quaternaires, démontrent sans réplique possible, la coexistence de l'homme avec le mammouth, le renne, l'auroch, le bœuf, le cheval, l'ours, le loup, le renard, le castor etc., tous représentés dans ces dessins, gravures et sculptures. L'homme y est en outre représenté par un grand

nombre de dents, par des mâchoires inférieures, par des crânes et des os longs : fémur, tibia, humérus, etc. et par des dessins représentant des hommes et des femmes.

Les cavernes à ossements d'animaux éteints sont de la même époque que certains terrains tertiaires et quaternaires. Plusieurs de ces cavernes prouvent qu'à l'époque de leur habitation et de leur remplissage la configuration géographique de l'Europe était à peu près la même qui s'est maintenue avec des changements partiels jusqu'à nos jours.

Mais loin d'être un fait antérieur à toute histoire, les cavernes ont été plus ou moins habitées depuis le déluge mosaïque jusqu'à nos jours. Tous les historiens et voyageurs savants, Pallas et Bruce, en fournissent de nombreuses preuves. Au temps de Job ou de Moïse, les malheureux, les gens infirmes habitaient les cavernes. (Job. XXX, 6.)

III. Les cités lacustres ou palafiltes ont été construites et habitées par les mêmes races humaines, dont on trouve les débris osseux et industriels dans les cavernes à ossements et dans les terrains tertiaires et quaternaires, On retrouve en effet dans les lacustres les mêmes traces de la même industrie, sans changements notables et sans autres perfectionnements que ceux qui peuvent s'accomplir par la continuité d'un même travail ; en sorte que les cités lacustres peuvent être, avec raison, considérées, au moins en partie, comme contemporaines des cavernes à ossements et des terrains quaternaires et tertiaires à instruments de silex. Mais en outre les faits fournis par les palafiltes obligent à conclure avec certitude que les hommes des âges de la pierre n'étaient point, comme on l'a prétendu, des sauvages qui ne savaient ni se loger, ni

s'habiller, ni se procurer des aliments convenables. Mais, au contraire, ils cultivaient toutes sortes de grains, de fruits, faisaient du pain, des boissons fermentées, se construisaient des habitations, tissaient des étoffes pour se vêtir et cultivaient le lin, si célèbre dans la haute antiquité égyptienne et hébraïque. Il n'y avait donc pas grande différence entre eux et les populations actuelles de l'Europe.

Les habitants des cités lacustres joignaient la chasse et la pêche à leur agriculture.

Les cités lacustres comme les cavernes ont continué d'être habitées dans les temps de l'histoire écrite. Plusieurs fournissent des preuves de l'influence romaine, et les historiens, comme Hérodote, César, en font mention sans étonnement et comme d'un fait ordinaire à certaines populations. La ville de Mexico, au milieu d'un lac ou mieux entre deux lacs, et à laquelle Cortès n'arriva que par trois longues chaussées, était une vraie cité lacustre. La première Tyr formant un îlot dans la Méditerranée, en était une autre. De nos jours « M. Raffnay dans son voyage en Nouvelle-Guinée a trouvé à Dorey des habitations sur pilotis à 60 mètres du rivage. Elles rappellent par leur construction les demeures lacustres de la Suisse (1). »

VI. Les races humaines, qui ont construit les dolmens et les autres monuments mégalithiques et qui y ont laissé leurs restes, sont les mêmes races qui ont habité les cavernes, et qui ont construit et habité les cités lacustres. Ce sont par conséquent les mêmes races dont on a trouvé les restes et les traces industrielles dans les dépôts des cavernes et dans les couches des terrains tertiaires, quaternaires ou alluviens. A ces

(1) A. Coutance, *la lutte pour l'existence*, p. 275.

races se sont mêlées celles que les nombreuses émigrations ont amenées d'Orient en Europe.

Dans plusieurs dolmens on a retrouvé des morceaux de verre ce qui pourrait indiquer des rapports avec la Phénicie, où le verre était connu dès la plus haute antiquité.

Le mélange des pierres polies et des pierres éclatées, des poteries fines et des poteries grossières etc., dans les dolmens ne permet pas la distinction de plusieurs âges se succédant avec leurs caractères propres, pouvant servir à signaler les nombreuses étapes qu'a du franchir l'humanité depuis son berceau. Mais les celtæ en jade et autres pierres qui ne sont connues qu'en Orient indiquent une origine asiatique incontestable. Ces conclusions sont prouvés par les nombreux dolmens du Morbihan.

D'autre part, sous plusieurs dolmens et aux pieds de plusieurs menhirs on a recueilli des fragments de poterie romaine et des médailles romaines, des monnaies impériales romaines et des statuettes, des fibules en bronze, des têtes de lances en bronze, du fer façonné, des poignards de fer.

Les armes en bronze des monuments armoricains sont absolument semblables aux armes en bronze de la Suisse, ce qui prouve un même commerce et peut-être une même origine.

On a acquis la preuve certaine de deux fonderies de bronze dans le seul Morbihan, les traces d'une dans le Finistère et d'une autre dans l'Ille-et-Vilaine.

Les monuments mégalithiques, avec tout leur mobilier, se sont continués longtemps après la conquête romaine dans les Gaules. Comme les cavernes, ils pénètrent dans les temps historiques jusqu'à l'ère chré-

tienne et bien au-delà, puisqu'il en est fait mention au IXe et XIIe siècle en Armorique.

Les monuments mégalithiques semblent former un ensemble universel, qui prouve, pour sa part, l'origine commune du genre humain.

Le bronze dominant dans les monuments des Iles-Britanniques, du Danemerk, de la Suède et Norwège, indique le commerce Phénicien par la ressemblance trouvée avec ceux du temple de Salomon décrits dans la Bible.

Pallas nous apprend que les dolmens et tumuli de Tartarie et de Sibérie sont dans des sites analogues à ceux de l'Armorique et de l'ouest des Gaules sur les promontoirs des fleuves. Mais ici les ustensiles de pierre sont remplacés par des objets de cuivre, d'or, d'argent, de fer, métaux abondants dans les montagnes de Sibérie et de Tartarie, et exploités dans les temps les plus reculés. Dans les tombes antiques de ces contrées, tout prouve une civilisation qui n'a point connu les arrêts de celle des peuples qui ont émigré au loin du centre primitif.

Les caractères gravés sur ces monuments ressemblent aux hiéroglyphes égyptiens et aux caractères chinois. Les pierres élevées en colonnes aux angles de ces tombes ressemblent aux menhirs de Bretagne, sauf les caractères hiéroglyphiques.

Les monuments mégalithiques ne sont pas tous funéraires ; plusieurs sont commémoratifs de graves événements, d'autres sont des représentations religieuses et quelquefois des autels pour les sacrifices. La Bible nous donne les preuves indubitables de ces diverses destinations.

Homère nous apprend que dans les funérailles des héros on immolait des chevaux et d'autres animaux, et

que le tout était renfermé sous les tumuli. Pallas rapporte que des peuples idolâtres qu'il a visité, immolaient encore des chevaux. Ces faits expliquent la présence des ossements de chevaux etc., dans les monuments mégalithiques funéraires.

La coutume d'inhumer dans les tumuli s'est conservée jusqu'au temps de Charlemagne en Europe.

D'après les faits constatés sur toute l'étendue du globe on doit conclure que l'espèce humaine a commencé d'exister à une époque qui peut être déterminée. Elle n'est donc pas éternelle, et son origine ne se perd pas dans la nuit d'innombrables siècles. Les mêmes races qui ont existé dans les temps primitifs existent encore aujourd'hui.

L'enchaînement des faits depuis les terrains tertiaires, quaternaires et les cavernes jusqu'aux dolmens et aux tumuli, prouve que la plupart de ces terrains, tous ceux qui contiennent des débris humains, sont postérieurs au déluge mosaïque.

Nos livres saints nous donnent des dates certaines pour les monuments mégalithiques, les sépultures dans les cavernes, l'habitation des cavernes etc., et ils sont confirmés par tous les auteurs profanes. Et ces mêmes monuments confirment ces mêmes livres ; en s'irradiant de l'Asie centrale ou de la haute Asie, en suivant particulièrement les chaînes de montagnes, dans toutes les autres parties du globe, ils nous ramènent au point de départ de tous les peuples : à la dispersion exposée par Moïse.

VI. Les instruments de pierre, de bronze et de fer, etc., prouvent à leur façon une même origine pour toutes les races humaines ; mais on ne saurait s'en servir pour établir des âges, des époques et des races différentes. Les ustensiles de pierre en particulieron

servi d'armes, ont été employés à des pratiques de culte et aux divers besoins de la vie.

Les silex du Sinaï du temps de Moïse, ceux du tombeau de Josué nous donnent des dates historiques certaines de leur emploi. Le dénombrement de l'armée de Xerxès en Thrace par Hérodote, nous fournit des faits absolument contemporains, de mêmes jours et ans, et qui représentent réunis tous les prétendus âges de la pierre, du bronze et du fer, voire même du renne dans les javelots de corne de chevreuil des Éthiopiens, qui étaient aussi habitants des cavernes.

La Bible nous montre le fer en usage avant le déluge, et elle ne mentionne la pierre qu'au temps de Moïse. Les plus anciens monuments de l'Égypte contiennent le fer en œuvre et en peinture et les instruments de pierre en sont absents.

Les anciennes chroniques de la Chine et du Japon mentionnent les outils de pierre.

L'usage de la pierre comme instruments divers et armes appartient donc à l'histoire.

Des pierres taillées ont été trouvées au cap de Bonne-Espérance, en Afrique, faites avec les galets de la plage et mêlées à des fragments de poterie et à des pierres destinées à écraser le grain.

C'est surtout en Europe que les divers instruments de pierre ont été étudiés sur une plus grande étendue de pays. Et ces pierres instruments, ustensiles, armes, etc, y prouvent l'origine asiatique, et par leur mélange au bronze, au fer et aux débris romains, elles sont ramenées aux temps historiques.

VII. Les monuments mégalithiques et les instruments de pierre et de métaux ont eu des buts et des emplois très divers, mais dont les principaux sont historiquement démontrés. Ils prouvent l'unité de l'espèce hu-

maine et son origine asiatique ou chaldéenne. Ces conclusions sont prouvées par ce que la Bible et les historiens profanes nous apprennent des usages des peuples asiatiques et particulièrement des Phéniciens. Ce qui est confirmé par les fameuses tables d'airain de la crypte d'Eugubio. Et de tous ces faits réunis s'ensuit la preuve indubitable de la colonisation de l'ouest de l'Europe et de l'Étrurie par les Phéniciens vers le temps de la fondation de Rome. Ils trouvèrent des tribus plus ou moins nombreuses de Kimris ou Cimbres et durent les asservir.

Les caractères tracés sur les monuments mégalithiques font remonter les peuples qui les ont tracés, vers l'Orient et jusqu'à la dispersion qui suivit la confusion des langues à Babel.

D'autre part les prétendus âges de pierre, de bronze, de fer, les cavernes, les cités lacustres, par leurs représentations dans les dolmens avec des débris romains, se prolongent jusqu'à l'époque gallo-romaine, c'est-à-dire dans les premiers siècles de notre ère.

Cette conclusion est fortifiée par l'atelier de pierre du bois du Rocher, dans les Côtes-du-Nord, par le gisement du Mont-Dol, dans l'Ille-et-Vilaine, par la grotte de Roc'h-Toul dans le Finistère, lesquels se relient à l'époque quaternaire, aux prétendus âges du renne et du mammouth. Finalement l'étude raisonnable des armes et outils de pierre, comme celle des monuments mégalithiques et tumulaires, nous ramène de toutes parts à une seule et unique espèce humaine et à une seule et même origine orientale de cette espèce, dont on suit les traces évidentes de migrations, partant de la haute Asie ou Chaldée pour s'irradier dans toutes les autres parties du monde.

VIII. L'histoire monumentale des populations primi-

tives de l'Europe nous trace les routes que ces populations ont suivies dans leurs migrations.

D'après toutes les conclusions précédentes, ces populations primitives faisaient grand usage des instruments de pierre, et on ne saurait rechercher au-delà aucune trace de l'homme en Europe, Or, au temps où s'élevait en Judée le temple de Salomon, six ou sept cents ans après Sésostris, deux ou trois mille ans après l'érection des grandes pyramides, on ne connaissait encore que les armes et les instruments de pierre sur les bords de la Baltique et de la Manche, on n'y élevait d'autres monuments que les monuments mégalithiques ; mais tout en ayant pour gibier de chasse les mammouths, les rhinocéros, les rennes, etc., ces populations avaient des animaux domestiques, une culture en rapport, et une civilisation sociale très avancée. Elles tenaient évidemment leur constitution sociale et religieuse de leur origine.

C'est vers le Xe ou XIIe siècle avant notre ère que les armes, ustensiles, bijoux de bronze et d'or commencent à se montrer dans le nord-ouest de l'Europe. Ils sont fabriqués avec un métal composé d'un alliage partout identique, c'est partout les mêmes formes, la même ornementation. Ces nouveaux courants sortaient donc d'une source unique, les archéologues sont d'accord à cet égard.

Le Caucase fut le foyer central, en Europe, de ce grand mouvement qui se répandit par deux voies nettement tracées : le Dniéper, la Vistule et l'Oder d'un côté, le Danube de l'autre. Ces conclusions ont été démontrées par M. A. Bertrand, dans son archéologie celtique,

Mais nous avons vu aussi partir des mêmes contrées du Caucase un autre courant méridional, tracer la plus

grande voie de commerce du monde antique par la Phénicie, dont les ffottes colonisèrent le nord de l'Afrique, l'Espagne et le Portugal, l'Étrurie, les Iles Britanniques et les Gaules.

Selon M. Bertrand le Druidisme et les Gaulois ou Galattes transformèrent la Gaule vers le Ve siècle avant notre ère, et la firent ce que César la trouva.

Mais les races humaines qui ont laissé leurs débris dans les terrains tertiaires et quaternaires ont encore aujourd'hui un grand nombre de descendants en Europe, d'après les plus consciencieux anthropologistes.

Les plus anciennes traditions recueillies par Homère. Hésiode, etc., les légendes sur les luttes de Saturne et de Jupiter, sur Prométhée et Hercule, sur les Argonautes, ce que la Bible nous apprend de Tubal et Moloch, etc., nous ramène aux régions du Caucase comme centre et passage des émigrations primitives.

Les peuples qui ont eu la civilisation caractérisée par l'usage du bronze, auraient émigré des régions du Caucase du XXe au XVIe siècle avant notre ère, pour se répandre principalement dans le nord de l'Europe, et de là descendre peu à peu vers le Sud.

D'après les données les plus généralement admises, l'Europe n'a commencé à être peuplée qu'environ deux mille ans tout au plus avant notre ère par des groupes orientaux très-divers tant Sémites qu'Aryans et Chananéens ; ils ont continué leur colonisation pendant près de dix siècles sans s'arrêter. Les archéologues les moins aventureux assignent à la période du bronze, en Suède, Danemark, Angleterre, Irlande, Bavière, Meklembourg et quelques autres contrées du nord de l'Allemagne, une durée de mille à douze cents ans, de l'an 1000 avant J.-C. au commencement de notre ère.

M. Bertrand ferait remonter un peu plus haut le commencement de cette période.

Le fer connu en Europe, au moins dans la Méditerranée, au XIVe siècle avant notre ère, était d'un usage général, au Xe siècle, en Étrurie et en Cisalpine. Il y a néanmoins de fortes raisons de croire que le fer avec l'influence méridionale ne se répandit dans les Gaules que du VIe au VIIe siècle avant notre ère ; jusque-là, la majeure partie de la Gaule était encore en plein âge de pierre mitigé par l'introduction du bronze.

Les prétendues périodes préhistoriques rentrent ainsi dans la plénitude de l'histoire, dont les certitudes doivent refouler les rêves de siècles éternels au royaume des fées.

Il n'y a donc aucune raison de chercher dans des conjectures sans base des millions de siècles pour expliquer des faits et des phénomènes, qui s'expliquent d'eux-mêmes.

Il est souverainement déraisonnable de laisser de côté les certitudes historiques pour recourir à des hypothèses insoutenables, lesquelles n'ont d'autre mérite, même pour leurs inventeurs, que celui de contredire les certitudes de l'histoire et de la révélation divine.

Quant à la question de la formation des terrains tertiaires, quaternaires, etc., et à celle du creusement des vallées dans ces terrains, à celle des blocs erratiques etc, elles se résolvent par des causes bien plus simples et plus vraies que par l'hypothèse de millions d'années et que par celle de successions de climatures presque innombrables dans leurs oppositions de chaleur et de glace. Nous avons résolu ces questions ailleurs, dans notre ouvrage : *Dieu, l'homme et le monde* etc. t. III. Nous y avons prouvé que les temps historiques, les

temps bibliques ont suffi pour la formation de tous les terrains postérieurs à la création de notre globe.

Ainsi, pour expliquer la formation des amas de sables, des couches calcaires, des amas d'argile et autres matières, qui se rencontrent çà et là sur la grande masse primitive de notre globe, on ne recule devant aucune hypothèse absurde, pourvu qu'elle conduise à la négation de Dieu et à la dégradation de l'espèce humaine. On veut que l'homme ait passé des millions d'années dans un état stationnaire absolument semblable à celui de toutes les espèces animales, ne sachant rien, n'apprenant rien, n'inventant rien, ne faisant aucun usage de son intelligence, n'accomplissant et ne transmettant aucun progrès. Tel est le prodige d'absurdité, contradictoire de la nature humaine et de ses lois intellectuelles et morales aussi bien que de son existence corporelle, prodige bien plus inexplicable que la formation des terrains géologiques dans l'espace des temps connus, prodige qui conclurait à la destruction des lois morales et des sociétés ; tel est, dis-je, le prodige que l'on invente de toutes pièces et sans aucune preuve afin d'expliquer, dit-on, la formation des terrains de remblai, le creusement des vallées qu'arrosent nos fleuves, etc., par des hypothèses et des conjectures qui ne sont pas mieux prouvées. Bien plus ces hypothèses conjecturales sont le plus souvent contradictoires des lois physiques bien connues et indubitablement démontrées, elles sont destructives des lois d'existence des êtres vivants, végétaux et animaux. Nous avons prouvé toutes ces conséquences, il y a longtemps. Mais parce que sous le nom de science on reproduit l'absurdité avec plus de persistance et plus d'intensité que jamais, il est aussi nécessaire de l'appeler de son nom et de lui en remémorer les preuves.

Car enfin, c'est une vérité de plus en plus évidente que malgré les tendances et les intentions de plusieurs collecteurs de faits, ceux-ci, dès qu'ils sont sincèrement scrutés et qu'ils passent à l'état de science positive et non conjecturale, viennent confirmer les grandes vérités qui peuvent seules régir et sauvegarder les destinées des hommes et la vie des sociétés.

Nous avions terminé notre travail, lorsque nous avons reçu la communication des épreuves du livre remarquable et du plus haut intérêt à plus d'un titre, que Monseigneur Laouënan, évêque de Flaviopolis, vicaire apostolique de Pondichéry, vient de publier sous ce titre : *Du Brahmanisme et de ses rapports avec le judaisme et le christianisme.* Nous y avons trouvé la confirmation de nos conclusions, comme le prouve la note suivante que nous avons résumée de cette savante étude.

Il montre que tous les peuples de l'extrême Asie descendent des fils de Noé.

D'après Hérodote, les Mèdes descendaient de Madaï, troisième fils de Japhet. Les Aryas avaient aussi pour père Madaï. Des autres fils de Japhet, Gomer, appelé aussi Comer, Gomeri, Cimeri et Kimeri, fut le père des Gomérites, Cimbres, Galls, Celtes ; Magog, celui des Scythes, des Sakas ou Saces, des Gètles, etc. ; Javan, celui des Ioniens et des Grecs (les Javanais des livres sanscrits) ; Tubal, celui des Ibériens et des Ligures ou Lygiens ; Mosok, celui des Moscovites ou peuples Slaves ; Thiras, celui des Thraces. Les Orientaux attribuent à Japhet trois autres fils, dont il n'est pas fait mention dans la Genèse ; *Djin* ou *Sinn* ou *Tchin*, père des Chinois (1) ; Tur, Père des peuples généralement

(1) Il se produit une nouvelle opinion qui fait remonter l'origine

connus sous le nom de Turcs ou Turaniens ; *Rus* ou *Ross*, père des Russes. Ainsi les Aryas sont de race Japhétique, aussi bien que la plupart des populations européennes et un grand nombre de peuples asiatiques. « La découverte de cette communauté d'origine, qui était soupçonnée depuis longtemps, doit être principalement attribuée à la philologie ou étude comparée des langues. Mais on ne peut entendre que le sanscrit est la mère des autres idiômes ou que les autres peuples descendent des Aryas. La suite de cette étude démontrera que les uns et les autres ont une même antiquité et une même origine... Japhétique. »

Les tribus les plus sauvages des *Khukis*, *Kunghis*, *Lingtas*, *Zus*, essaim sorti de la ruche féconde des Scythes, « qui s'abattirent sur l'Inde vers le VIe siècle avant J.-C. pendant qu'une autre troupe de la même

des Chinois à 17,827 ou 16,916 avant J-C. et bien au-delà, et cela fondé sur le symbolisme astronomique d'une part, et sur la géologie d'autre part. Quant au dit symbolisme, on dit : « Aucune étude sur le *symbolisme* des noms des étoiles et sur les rapports de ces noms avec les travaux de l'agriculture n'avait encore été entreprise jusqu'à ces derniers temps. Un écrivain de grand mérite a eu le courage de l'entreprendre et le beau travail de M. Gustave Schegel tranche à jamais, ce nous semble, une question restée dans l'obscurité jusqu'à présent. » On convient d'ailleurs que le susdit symbolisme et les rapports des noms des étoiles ont été importés d'un autre pays en Chine par les premiers habitants, qui eurent leur premier état sur le sol actuel de la Chine vers l'an 2,852 avant J-C. Cette dernière date peut à la rigueur être acceptée. Mais quand on s'aventure à dire qu'aucune étude n'a été entreprise sur le *symbolisme* astronomique et ses rapports avec l'agriculture jusqu'à M. Schegel, on s'aventure trop. Qu'on se donne la peine de lire les admirables études de notre savant Pluche, et l'on verra qu'il avait résolu toutes ces questions par rapport à l'Égypte et démontré que les Égyptiens avaient apporté leur astronomie et leur symbolisme d'un autre pays comme les Chinois. Et nous doutons fort que M. Schegel l'ait dépassé. Nous n'osons pas dire qu'il l'ait copié dans ce que son travail a de vrai. Mais ce ne serait pas la première ni la dixième

race remonta vers le nord de l'Europe et s'établit dans la Scandinavie, le berceau du peuple Anglais ; ces tribus les plus sauvages des *Khukis*, etc., vont entièrement nues et habitent des cavernes et des arbres creux. Celles qui sont un peu plus civilisées portent un lambeau de toile autour des reins. Celles qui habitent dans le voisinage du Bengale se couvrent de vêtements grossiers. Les deux sexes sont forts et robustes ; ils ressemblent beaucoup aux Chinois et ont le teint plus clair que celui des Bengalis. » — « Ils sont chasseurs et guerriers ; leurs armes sont l'arc et les flèches, la massue, l'épieu. Ils choisissent pour la construction de leurs villages les montagnes les plus abruptes et les plus inaccessibles ; chaque village contient de 500 à 2,000 habitants. Comme tous les sauvages, ils sont continuellement engagés dans quelque guerre... Comme

fois que les érudits d'au delà du Rhin auraient plagié nos vrais savants français ; et qu'ils auraient trouvé en France des admirateurs de leur plagiat mal employé. Nous aurions beaucoup à dire sur les calculs astronomiques chinois, qui servent, dit-on, à prouver leur antiquité de 20,000 ans ; et pourquoi pas plus encore ? Quant aux preuves géologiques de Monsieur ***, elles sont absolument nulles. On voit aujourd'hui une troupe de jeunes écoliers, qui avalent sans broncher les systèmes préhistoriques, chronologiques, géologiques inventés par les sectes anti chrétiennes ; et ils se hâtent de les publier en des livres vantés par tous les journaux dits catholiques ; ces journaux à leur tour servent ces tartines stupéfiantes à leurs pauvres lecteurs abasourdis, et vous voyez ces écoliers soutenir que, puisqu'il n'y a rien de défini par l'Église sur la chronologie de la Bible, on peut admettre toutes les hypothèses préhistoriques, géologiques, etc., etc. Et ils ne veulent pas voir qu'entre la non définition de la chronologie biblique et tous ces systèmes inventés pour nier la révélation divine et toute religion, il y a la distance du bon sens à l'absurde. Ils ignorent que depuis d'Alembert qui l'écrivait à Voltaire jusqu'à M. Dreyfus, qui le publiait dernièrement dans son journal, les loges maçonniques se frottent les mains et rient de bon cœur d'avoir amené tous ces badauds écoliers à battre en brèche la vérité historique et morale.

ils habitent les forêts et les montagnes, ils ne cultivent que peu de grains, jamais en quantité suffisante ; le surplus nécessaire à leur consommation, aussi bien que le sel, les noix d'Areck, le poisson salé, ils le tirent de la plaine en échange de l'ivoire, du bois, de la cire, du coton, de la soie brute, des bois odoriférants, de la gomme, etc. N'ayant aucun préjugé de caste ni de religion, ils ne rejettent aucun animal tué à la chasse ; l'éléphant est pour eux d'un prix inestimable, à cause de la grande quantité de chair qu'il fournit. Les animaux domestiques sont le gayal, le mouton, la chèvre, le porc, le chien, les volailles. Ils ne font usage ni de lait, ni de beurre, qu'ils regardent comme abominables, et n'élèvent de vaches que pour les manger et avoir leurs peaux. »

Les pierres, ou monuments mégalithiques, menhirs, obélisques, etc., étaient, nous l'avons vu, dans les premiers temps des emblêmes de la divinité ; puis ces monuments devinrent des idoles. Les dolmens étaient des tombeaux, etc. Tout cela existe encore dans l'Inde et prouve nos conclusions.

Ainsi nous retrouvons existant dans l'Inde, de nos jours, tout ce dont on a voulu faire autant de périodes préhistoriques différentes et plus ou moins longues selon le caprice des faiseurs de systèmes, habitation dans les cavernes, sur les montagnes et dans les forêts, de peuplades vivant de leur chasse, et spécialement de l'éléphant, comme au Mont-Dol et ailleurs ; ayant des armes analogues à celles des premiers habitants des Gaules ; et élevant les mêmes menhirs, dolmens et autres monuments mégalithiques, donnant ainsi la preuve que les habitants des cavernes et ceux qui ont construit les monuments mégalithiques sont les mêmes races. Celles-ci sont des essaims sortis de la ruche

féconde des Scythes, enfants de Japhet par Tur et autres de ses fils ; elles ont émigré dans l'Inde d'une part et le nord de l'Europe, d'autre part, vers le VI° siècle avant notre ère.

Ces données très remarquables ne contredisent en rien les migrations en Europe plus anciennes soit de Cimbres, de Thraces, etc., autres descendants de Japhet, duquel les Orientaux font aussi descendre les Chinois, ainsi que les Turcs ou Turaniens et les Russes, etc.

Cette note, dont les preuves se trouvent dans le livre publié par Monseigneur Laouënan, réfute bien des extravagances et nous ramène au bon sens de la science et de l'histoire.

Mgr MAUPIED,
Prélat de la Maison du Pape.

L'ÉLÉVATION DU SAINT-SACREMENT.

NOTES HISTORIQUES.

L'adoration n'entraîne point nécessairement une manifestation extérieure. Tantôt elle n'existe qu'au fond de l'âme, tantôt elle se traduit par l'inclination de la tête, par l'agenouillement, par le prosternement, par les mains jointes, par les bras étendus en forme de croix, etc. Ces diverses postures du corps ne signifient rien par elles-mêmes et n'ont de sens qu'en raison des divers usages, des temps et des climats. Chez les anciens, l'adoration consistait souvent à porter la main à la bouche, en levant les yeux vers l'objet de leur vénération, et c'est de là que vient le terme *adorer* (*ad os*).

Il ne faut donc pas attacher une fausse importance à l'absence de signes extérieurs, quand ils ne sont point prescrits par des lois liturgiques. Pénétrons-nous bien de ce principe, que si l'adoration du très Saint-Sacrement a toujours existé, elle ne s'est point constamment traduite par une posture spéciale du corps, et que les attitudes, longtemps restées du domaine de la liberté individuelle, devaient nécessairement varier selon les pays et les siècles. Ne perdons pas de vue, non plus, que l'élévation ayant eu pour but primitif de montrer l'hostie et le calice, on crut pendant longtemps devoir regarder l'autel pour s'exciter à des sentiments de foi et d'amour.

I.

L'Écriture-Sainte ne dit point en quelle posture on doit prier et adorer. Les Juifs priaient et adoraient debout, les jours de sabbat et de fêtes ; toutefois, la génuflexion a été pratiquée chez les Hébreux (1). Dans le Nouveau-Testament, nous voyons un certain nombre de croyants se prosterner devant Jésus-Christ (2).

Les premiers fidèles se tenaient debout pour assister au Saint-Sacrifice, et cet usage a longtemps persisté, surtout dans les contrées méridionales.

Tertullien et saint Pierre d'Alexandrie constatent l'habitude de ne point fléchir le genou, le dimanche, en signe de la joie qu'on doit ressentir pour la Résurrection du Sauveur. Ces textes prouvent donc, par leur teneur, qu'on s'agenouillait les autres jours, du moins, dans certaines églises. D'ailleurs, Tertullien lui-même, saint Basile et saint Eucher parlent du rite de la génuflexion. Il est à remarquer que, dans les fresques des catacombes, on ne trouve que deux ou trois exemples de personnages à genoux (3).

Dans les Constitutions apostoliques et dans l'antique liturgie des Éthiopiens, le diacre, à certains moments de la messe, dit aux fidèles : *Flectamus genua.*

On lit dans la Vie de l'anachorète saint Luc que l'archevêque de Corinthe, étant venu le visiter, lui expliqua en détail comment il devait communier : « Vous chanterez, lui dit-il, les psaumes qui conviennent à ce mystère ou bien le cantique du *Trisagion* avec le

(1) I Reg., IX. 54 ; II Paral., XXIX, 30 ; Daniel, VI,10.
(2) Matth., XVII. 14; XXVII, 29 ; Marc, I, 40.
(3) Roller, *Les cat. de Rome*, t. I, p. 298.

Symbole de la Foi ; puis, vous fléchirez trois fois les genoux en terre, et, joignant les mains, vous participerez au précieux corps de Jésus-Christ votre Dieu. »

Dans la Vie de sainte Théoctiste, écrite au xe siècle, nous lisons que cette sainte, ayant vécu trente-cinq ans dans un désert de l'île de Paros, pria un homme qui venait chasser dans cette île de lui apporter, l'année suivante, la sainte Eucharistie, ce qu'il fit en effet. Quand l'étranger tira de son sein la boîte « où était la chair du Seigneur, la Sainte se jeta incontinent à terre et reçut le Don divin en arrosant la terre de ses larmes. »

Les Constitutions de Lanfranc, archevêque de Cantorbéry, prescrivaient de fléchir le genou, à la procession du jour des Rameaux, quand passait la châsse contenant le Saint-Sacrement. Cet usage paraît s'être généralisé aux xie et xiie siècles, comme protestation contre l'hérésie de Bérenger.

Les *Ordinaires* des treize premiers siècles ne parlent d'aucune génuflexion au moment de l'élévation, mais quelquefois seulement d'inclination de tête (1). Saint Raymond de Pennafort est peut-être le premier écrivain qui dise qu'on peut alors s'agenouiller par dévotion. Le concile de Wurzbourg (1215) engage à s'agenouiller devant le saint Viatique, mais il ne parle point de l'élévation. Les Statuts de l'ordre de Cluny, rédigés la même année, disent que lorsqu'on entendra sonner la clochette de l'élévation, on devra s'agenouiller. Les Constitutions d'Isoc Poore, évêque de Sarum, en Angleterre, ordonnent aux fidèles de fléchir le genou pendant l'élévation.

Le pape Honorius III n'a point prescrit, ainsi qu'on l'a prétendu, de s'agenouiller à l'élévation, mais seule-

(1) Hildebrand, *Ritual. orantium*, c. vii.

ment de s'incliner avec respect à ce moment là, et de même quand on rencontre le saint Viatique.

On a commis une autre erreur, en supposant que l'agenouillement avait été formellement commandé par un décret de Grégoire IX. C'est seulement dans le Cérémonial de Grégoire X (+ 1260) qu'il est prescrit de se prosterner la face contre terre jusqu'au *Per omnia sæcula* qui précède le *Pater* : c'est ce que font encore aujourd'hui les Chartreux (1).

Le synode de Mayence s'exprime ainsi en 1261 : « On doit enseigner aux fidèles à ployer le genou ou à s'incliner avec le plus grand respect, lorsqu'à la messe le prêtre lève la sainte hostie. »

En 1279, le concile de Bude (2), exhorte les ecclésiastiques à incliner la tête en passant devant l'autel. C'est cette même marque de respect que Luc, évêque de Tuy (1280), réclame de la part des fidèles, au *Gloria Patri*, à l'Évangile, à l'élévation de l'hostie et au passage du saint Viatique.

Otton et Ottobini, légats du Saint-Siège en Angleterre, accordèrent des indulgences à ceux qui s'agenouilleraient pour adorer l'Eucharistie. Ces indulgences furent renouvelées par le concile de Lambeth, en 1281. Sept ans plus tard, Jean Peckam, au concile d'Exeter, enjoignit aux curés d'exhorter fréquemment leurs paroissiens à se mettre à genoux à l'élévation.

Il y avait dans l'île de Chypre, beaucoup de Grecs et de Syriens qui ne s'inclinaient pas à cet auguste

(1) Le Lorrain, l'*Ancienne coutume de prier debout*, t. II, p. 271. Cet auteur, tout en prouvant combien est ancienne la coutume de prier debout, a mis quelque exagération dans sa thèse, en donnant toujours au mot *stare* le sens *d'être debout*, alors que souvent il signifie *assister*, *prendre rang*, *se placer*.

(2) Mansi, *Concil.*, t. XXIII, p. 1079.

moment, quand ils entendaient la messe dans les églises des Latins. Le concile de Nicosie (1313) ordonne aux prêtres de les engager à rendre à la sainte hostie le même témoignage de vénération que les Latins.

Dans les miniatures du XIVe siècle, représentant l'élévation, on voit les fidèles agenouillés, mais sans courber la tête ni incliner le corps.

C'est seulement en 1420, que l'agenouillement devint, en Allemagne, une prescription formelle, par suite d'un décret du concile de Saltzbourg. Cette prescription fut renouvelée, en 1546, au concile de Trèves, et, en 1549, à celui de Mayence.

En Italie, la génuflexion, n'était pas encore considérée comme obligatoire en 1445 ; car Nicholas de Palerme dit qu'on *peut*, par dévotion, fléchir le genou à l'élévation (1).

A la fin du XVe siècle, l'agenouillement, qui jusqu'alors avait été une dévotion libre, devint une loi à peu près générale.

En 1555, ce pieux usage n'existait point encore à la cathédrale de Lyon. Le doyen du chapître voulut l'y introduire ; mais les chanoines s'y opposèrent, par éloignement, disaient-ils, pour toute espèce d'innovation. Le roi Henri II nomma pour juges de ce différend l'archevêque de Lyon et celui de Reims, qui se prononcèrent en faveur du *statu quo*. Le doyen du chapître, mécontent de cet arrêt, porta plainte à la Faculté de Théologie de Paris, qui déclara que « le règlement qui empêche que l'on ne mette les deux genoux en terre à l'élévation est arrogant, impie, schismatique, scandaleux et favorise l'hérésie. » Les chanoines-comtes de Saint-Jean de Lyon se pourvurent alors au

(1) Le Lorrain, *op. cit.*, t. II, p. 279.

Conseil du roi, et les docteurs de Sorbonne se trouvèrent obligés de biffer leur censure (1).

Un concile de Reims, en 1583, constate la coutume presque universelle de l'agenouillement devant le Saint-Sacrement, et engage à s'y conformer les Églises qui suivaient encore une pratique contraire.

Le 14 décembre 1602, la Sacrée Congrégation des Rites a déclaré que tous les fidèles, sans distinction de sexe, sont tenus de faire la génuflexion devant le Saint-Sacrement, alors qu'il est renfermé dans le saint tabernacle, et qu'ils doivent se prosterner, c'est-à-dire fléchir les deux genoux, quand le Saint-Sacrement est exposé sur l'autel. En France, sous l'influence du Jansénisme et du Gallicanisme, dans beaucoup de diocèses, on se bornait, comme trop souvent encore aujourd'hui, à une simple inclination de tête, que les femmes remplaçaient ordinairement par une révérence.

Après la prise de la Rochelle, en 1628, on voulut affirmer de diverses façon, contre les Huguenots, la croyance en la présence réelle. Au Louvre, vers onze heures du matin, tout le monde devait fléchir le genou, en entendant la cloche de la chapelle sonner l'élévation.

Les chapitres de cathédrale ont parfois poussé trop loin l'attachement à leurs usages séculaires, en repoussant d'heureuses modifications introduites par le progrès de la piété. Au milieu du XVIIe siècle les chanoines de Châlons-sur-Marne, de Chartres, d'Évreux et de Verdun ne s'agenouillaient pas à l'élévation. Au XVIIIe siècle, ceux de Lyon et de Reims restaient debout, se bornant à incliner la tête (2). Pie IX, le 1er janvier 1877, dans une lettre adressée à Mgr Gaume, exprima le

(1) Claude de Vert, *Explic. des cérém. de l'Église*, t. I, p. 259.
(2) *La liturgie ancienne et moderne*, Paris, 1752,

désir que les prédicateurs, les catéchistes, les confesseurs, les curés insistassent vivement auprès des fidèles sur le devoir de faire la génuflexion devant le Saint-Sacrement. De son côté, Sa Sainteté Léon XIII, en juin 1879, a renouvelé le décret du 14 octobre 1602. Ces recommandations ne nous semblent pas viser seulement la France, mais aussi l'Espagne, où presque personne ne s'incline à la bénédiction du Saint-Sacrement, et où les fidèles regardent l'hostie à l'élévation.

Partout ailleurs, spécialement en Angleterre, nous avons vu les vrais catholiques et même les femmes faire la génuflexion devant le Saint-Sacrement.

Les exceptions, malheureusement, proviennent quelquefois des personnes qui sont les plus familiarisées avec les choses saintes. On parlait à Philippe II d'un homme qui avait passé, dans une église, devant le Saint-Sacrement sans s'incliner : « Ce doit être, dit le roi, un Juif.... ou un sacristain. »

Beaucoup d'Orientaux se prosternent jusqu'à terre avant de recevoir la communion, et la plupart ont alors la tête découverte, bien que chez eux on conserve toujours le turban (1). « Nous devons adorer de cœur, dit Siméon de Thessalonique, le Pain vivant et le Sang qui est dans le calice, en nous prosternant jusqu'à terre et en mettant nos mains en croix, pour témoigner notre soumission et la foi que nous avons en Jésus crucifié. » Nous lisons dans la liturgie actuelle des Grecs : « Alors (à l'élévation), le prêtre et le diacre se prosternent, disant trois fois à voix basse : ô Dieu, aie pitié de moi, pauvre pécheur », et tous les fidèles se prosternent également avec dévotion (2).

(1) Allatius, *Exercit. contra Creigton*, p. 246.
(2) Goar, *Euchol.*, p. 81.

En Arménie, les fidèles restent prosternés pendant la consécration.

Après avoir consacré l'hostie, le prêtre, la tenant entre les deux premiers doigts de chaque main, l'adore en faisant une génuflexion, puis il l'élève aussi haut qu'il le peut commodément, pour la faire adorer aux fidèles. Cette élévation a aussi pour but, d'après les liturgistes du moyen-âge, de représenter l'élévation de Jésus-Christ sur la croix et son exaltation, quand il sortit triomphant du tombeau. Après la consécration du calice, le célébrant, en le levant des deux mains, le présente également à l'adoration du peuple.

Avant le *Per omnia sæcula* qui précède le *Pater*, il y a une autre élévation qu'on appelle *petite* ou *seconde*. Le prêtre, tenant de sa main droite l'hostie au-dessus du calice qu'il tient de la main gauche, élève un peu l'hostie et le calice, en disant : *Omnis honor et gloria.* Cette seconde élévation des dons sacrés exprime physiquement l'honneur et la gloire que nous devons à Dieu.

Lorsque le prêtre, à l'*Accipit panem* prend l'hostie sur l'autel et, à l'*Accipiens et hunc præclarum calicem*, prend en ses mains le calice, il élève nécessairement tant soi peu les espèces qui vont être consacrées. Quelques anciens monuments liturgiques ont donné à cette action le nom d'élévation. Un Missel allemand du XIIIe siècle, cité par Martin Gerbert (1), prescrit au prêtre d'élever l'hostie autant qu'il peut, immédiatement avant la consécration ; mais cet usage peu répandu a été condamné par les conciles de Cologne (1261), de Munich (1279) et de Liège (1287).

Nous n'avons à nous occuper ici que de la grande élévation, destinée à provoquer l'adoration des fidèles.

(1) *Vetus liturg. alleman.*, t. I, p. 362.

On n'est point d'accord sur la date de son institution. Durand de Mende et Étienne Duranti se trompent assurément, en la considérant comme aussi ancienne que la messe elle-même. Selvaggi la fait remonter au IXe siècle, mais en arguant d'un texte de Raban-Maur (1) qui se rapporte à la petite élévation.

Mabillon, Richard Simon, Bassenage croient que la grande élévation fut introduite en France, soit vers le milieu, soit à la fin du XIe siècle, comme protestation contre l'erreur de Béranger.

Le cardinal Bona et le P. Le Brun supposent que ce rite aurait été institué au Mans ou à Tours par Hildebert qui, après avoir été évêque du Mans, puis archevêque de Tours, mourut vers l'an 1133. Dans son Traité en vers, des Mystères de la messe, Hildebert parle, il est vrai, de l'élévation, mais rien ne démontre que ce fut lui qui établit cette coutume. Peut-être n'a-t-il fait que la propager, comme une solennelle réparation de la protection suspecte que jadis il avait accordé à Bérenger.

Quelques autres écrivains pensent que l'élévation de l'hostie fut surtout une protestation contre une erreur de Pierre le Chantre. Ce théologien prétendait que la consécration des deux espèces était indivisible, c'est-à-dire que le pain n'était réellement consacré qu'au moment de la consécration du vin. L'élévation de l'hostie, prescrite à Paris par Eudes de Sully, en 1198, l'année qui suivit la mort de Pierre le Chantre, aurait été une protestation liturgique contre sa doctrine, qui comptait alors un certain nombre de partisans (2). Sans

(1) Elevatio sacerdotis et diaconi corporis et sanguinis Christi elevationem ejus ad crucem insinuat pro totius mundi salute. *De instit. clericor.*, l. I, c. XXXIII.

(2) Plowden, *Traité du sacrifice de Jésus-Christ*, t. III, p. 327.

vouloir nier cette influence, nous devons dire qu'elle a pu contribuer à l'extension de cette coutume, mais qu'elle ne l'a point provoquée.

A plus forte raison faut-il rejeter l'opinion de divers auteurs protestants (1), affirmant que, vers l'an 1220, le pape Honorius III a institué l'élévation de l'hostie. Il n'a fait que sanctionner une coutume dont parlent déjà, comme nous l'avons vu, des documents du XIIe siècle, et dont il est question dans les Coutumes de Clairvaux et de Cluny en 1215, etc. Cet usage se répandit assez rapidement, un nonbre considérable de constitutions, de décrets, de synodes, d'ordinaires, de missels et de rituels du XIIIe siècle en font mention. Toutefois on peut encore citer des livres liturgiques de cette époque et même du XIIIe siècle où il n'est point question d'élévation, par exemple, un missel, imprimé à Rouen en 1500, et un autre missel de Saint-Sernin de Toulouse, daté de 1537.

Il est assez difficile de fixer l'époque où l'élévation de l'hostie, d'origine évidemment française, s'introduisit à Rome. Le pape Innocent III, si abondant dans les explications qu'il donne du sacrifice de la messe, ne dit pas un mot de la grande élévation, ce qui doit nous faire supposer qu'elle n'était pas encore admise à Rome, au commencement du XIIIe siècle.

L'élévation du calice n'eut lieu, en beaucoup d'endroits, qu'assez longtemps après l'élévation de l'hostie. Comme les fidèles se prosternaient assez généralement aussitôt que la cloche ou la clochette annonçait l'élévation du pain consacré, et qu'ils restaient dans cette posture jusqu'après la consécration du calice, on crut longtemps qu'il n'était pas nécessaire de faire un nouvel

(1) Jonas Porrée, *Traité des anciennes cérémonies*, 4e édit., p. 109.

appel aux fidèles pour exciter leurs sentiments d'adoration. Les usages locaux ont dû varier sur ce point. Il est question de l'élévation du calice dans Hugues de Saint-Victor; Guillaume Durand n'en parle point comme d'un usage récent; saint Thomas garde le silence à ce sujet, bien qu'il entre dans tous les détails des cérémonies de la messe.

Des missels romains, imprimés en 1500 et 1507, ainsi que le missel de Poitiers de 1519 mentionnent l'élévation de l'hostie et non pas celle du calice ; cette dernière, aujourd'hui encore, ne se fait pas chez les Chartreux.

On commença d'abord par élever le calice revêtu de la pale, et Guillaume Durand voit là l'image de la pierre dont on ferma le sépulcre du Sauveur. Cet usage, que devaient longtemps conserver les Célestins, fut généralement abandonné, sans doute en raison du danger de laisser glisser la pale.

L'élévation n'a trouvé de contradicteurs que parmi les hérétiques. Les Béguards prétendaient qu'à l'élévation, les fidèles ne devaient ni s'agenouiller, ni se lever, parce que ces divers mouvements pouvaient les détourner de la contemplation : singulière doctrine qui fut condamné par Clément V au concile de Vienne.

On prétend que les Illuminés du xve siècle fermaient les yeux, comme protestation, pendant l'élévation de la sainte hostie (1).

(1) Des catholiques superstitieux fermaient aussi les yeux, tout en se prosternant pendant l'élévation : c'était pour être guéris de la jaunisse. J.-B. Thiers (*Traité des superstitions*, t. III, p. 21) cite un bon nombre d'autres superstitions relatives à l'élévation. En voici quelques mots : dire le *Pater* à rebours, pendant ce temps la, pour guérir du mal de dents ; dire trois *Ave Maria* entre les deux élévations pour se préserver des mauvais songes ; se tenir assis pendant la première élévation et agenouillé pendant la seconde, afin de gagner aux jeux de hasard, etc.

III

L'élévation ayant pour objet principal de faire adorer le corps et le sang de Notre-Seigneur, on sentit l'utilité de signaler ce moment solennel à tous les paroissiens, même à ceux qui n'assistaient pas au Saint-Sacrifice : de là l'emploi de la clochette (*campanella*), pour avertir tous les assistants, et le tintement de la cloche (*campana*), pour engager ceux qui n'assistaient pas à la messe de s'unir aux fidèles réunis au pied de l'autel. Yves de Chartres, dans une lettre adressée à Mathilde, reine d'Angleterre (1), la remercie des cloches qu'elle avait données à l'église Notre-Dame, don précieux qui devait perpétuer le souvenir de la généreuse bienfaitrice, « surtout quand l'hostie est consacrée par les ministres du sacerdoce nouveau. » Le cardinal Bona et le P. Le Brun en concluent que l'usage de sonner l'élévation existait en France dès le commencement du XIIe siècle. M. le chanoine Barraud (2) trouve avec raison que cette preuve n'est point péremptoire. Le passage invoqué peut s'appliquer, d'une manière générale, au Saint-Sacrifice de la messe et non pas au moment même de la consécration et de l'élévation. Il n'admet pas que cette coutume remonte plus haut que le commencement du XIIIe siècle ou tout au plus au dernier tiers du XIIe

Césaire d'Heisterbach (3) nous dit que le cardinal Guy, archevêque de Reims et légat du Saint-Siège en Allemagne, introduisit dans cette contrée, vers l'an 1203,

(1) *Epist.* CXLII.
(2) *Clochettes et sonnettes*, dans les *Annales arch.*, t. XVIII, p. 290.
(3) *Dial.*, l. IX, c. LI.

« la pieuse pratique d'avertir les fidèles au son de la cloche, au moment de l'élévation, pour qu'ils pussent alors se prosterner et demander à Dieu le pardon de leurs péchés. » Les moines de Cluny et de Cîteaux en agissaient ainsi dès l'an 1215. On a prétendu, mais sans preuve, que le pape Grégoire IX avait, vers l'an 1240, fait un décret à ce sujet.

Le concile de Lambeth, en 1281, ordonne de sonner la grosse cloche à l'élévation de l'hostie, pour que ceux qui n'ont pu venir à l'église offrent du moins au sacrement de l'autel leurs sentiments d'adoration.

En 1340, un concile provincial de Chypre ordonne à tous les évêques de l'île d'avoir une cloche pour convoquer le peuple aux offices et pour l'avertir du moment de la consécration.

Au XVIe siècle, en France, l'élévation était annoncée par neuf tintements de la cloche.

L'usage de la clochette est contemporain et peut-être même antérieur de quelques années à celui de sonner la cloche. Le cardinal Guy paraît avoir introduit en même temps, c'est-à-dire vers l'an 1203, ces deux genres de signaux.

Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1248), prescrivit de sonner la clochette à l'élévation, pour exciter la ferveur des fidèles. Cette même recommandation est formulée par les Constitutions d'Alexandre, évêque de Coventry (1237), par un concile de Winchester (1240) et par beaucoup de synodes postérieurs

Dans les temps modernes, on a multiplié les avertissements de la clochette qui, d'après les règles liturgiques, ne devrait servir que pour l'élévation et le *Sanctus*.

A Lyon, on n'use de la sonnette que pour les messes basses. Aux grand'messes, l'élévation commence et se

termine à un coup de hallebarde, frappé par le suisse, sur les dalles du sanctuaire. Il en est de même pour les bénédictions du Saint-Sacrement.

Les clochettes que nous ont léguées le moyen-âge et la Renaissance sont en bronze ou en argent. Quelques unes, ciselées à jour, représentent les symboles des quatre évangélistes, dans des enroulements de feuillages. Le petit battant est parfois remplacé par des grelots ; c'est un usage assez fréquent aujourd'hui en Angleterre.

En Italie, la clochette est souvent fixée à la muraille, du côté de l'Épître ; on l'agite à l'aide d'une corde. En France, presque partout, on a abandonné les roues garnies de clochettes, qu'on suspendait à l'une des colonnes du sanctuaire. A Ercheu (Somme), à Golleville (Manche), etc., on voit encore de ces *rouets de sonnerie*, formés par une bande de fer garnie d'une série de grelots. Dans les anciennes églises d'Angleterre, la clochette de l'élévation était suspendue au-dessus du sanctuaire.

Aux messes militaires, l'élévation est saluée par le roulement des tambours ou par les fanfares des trompettes. Jadis, à Lyon, quand, pendant les temps de peste, on célébrait la messe en plein air, sur le pont de pierre, on tirait le canon à l'élévation.

Les Hongrois, quand ils sont en armes, brandissent leur sabre et font entendre un cliquetis d'épées et de lances. Cet usage paraît avoir été assez général autrefois en Europe, et c'est probablement de là que proviennent, aux messes militaires, la présentation des armes, les roulements de tambour et les salves de canon. Aujourd'hui encore, les Polonais poussent un grand cri à l'élévation (1).

(1) *Le Règne du Christ*, 1884, p. 63.

Le rite romain a perpétué l'usage primitif d'adorer en silence la sainte hostie, pendant l'élévation. Divers conciles du XVIe siècle étaient pénétrés du même esprit, quand ils interdisaient, pour ce moment-là, soit toute espèce de chants, soit le jeu des orgues, Le synode d'Augsbourg (1548), tout en se bornant à exclure seulement les antiennes qui ne se rapportent pas au mystère de l'Eucharistie, ajoute qu'il serait mieux d'adorer Jésus-Christ en silence.

L'usage de chanter l'*O salutaris Hostia* pendant l'élévation, fut établi, en 1513, par les évêques de France, à la prière de Louis XII. Le roi était gravement malade à Vincennes, la France était attaquée sur toutes ses frontières : on voulait adresser à Jésus-Hostie une supplication spéciale (*Bella premunt hostilia*). Le Ciel exauça ce cri de détresse (*Da robur, fer auxilium*). La Trémouille fit signer aux Suisses un traité inespéré, la sainte Ligue se trouva dissoute et la France fut sauvée. A la chapelle royale, on ajoutait un nouveau motet :

In te confidit Francia
Da pacem, serva lilium.

Le chant de l'*O salutaris* devait survivre aux circonstances qui l'avaient fait naître, d'autant plus qu'on pouvait donner un sens mystique à ces vœux de pacification.

Selon les provinces, on ajoutait quelquefois un autre motet à l'*O salutaris*, ou bien on lui substituait un autre chant, tel que *Maria mater gratiæ*, ou *Gloria tibi Domine*, ou *Noël, Noël*, et, aux messes des morts, *Pie Jesu Domine*, ou *Languentibus*, ou bien le *Miserere mei*. Au XVIIIe siècle, à Châlon-sur-Saône, on

chantait, pendant l'élévation, *Domine salvum fac regem;* à Saint-Pierre de Reims, l'*O sacrum convivium.* Le missel des Carmes commande de réciter, après l'élévation, pendant les féries de carême, le psaume *Deus venerunt gentes.* Dans quelques diocèses, on a été jusqu'a remplacer l'*O salutaris* par un cantique en langue vulgaire.

C'est pour l'élévation de l'hostie et du calice que Mozart a composé son célèbre *Ave verum*, motet qui avait antérieurement la même destination, surtout en Allemagne. Les paroles de cette prière, dues probablement à Innocent VI, pape d'origine limousine, semblent être modelées sur les expressions essentielles du serment de rétractation prononcé par Bérenger de Tours, au Synode de Rome, en 1078 (1).

L'usage de chanter un motet pendant l'élévation n'a jamais été universel en France. Au XVIIIe siècle, il n'était pas admis à Saint-Étienne de Bourges, à Saint-Vincent de Mâcon, à Saint-Aignan d'Orléans, à Saint-Étienne de Rouen (2). Les Chartreux, les Bénédictins, les Cisterciens ont toujours adoré la sainte hostie en silence, comme on le fait à peu près partout en France, depuis le rétabliessement de la liturgie romaine.

On attribue généralement à saint Ignace la prière *Anima Christi sanctifica me,* etc., qu'on récite à l'élévation. Mgr Battandier (3) a prouvé que le fondateur de la Compagnie de Jésus. qui a inséré cette prière dans ses *Exercices*, en avait été, non pas l'auteur, mais le vulgarisateur ; que cette oraison n'a point de relation directe et nécessaire avec la sainte Eucharistie,

(1) Davin, l'*Ave verum de Mozart*, dans *le Monde* du 17 juin 1881.
(2) Moléon, *Voyage litt.*, pp. 142, 147, 202, 411.
(3) *Rev. de l'art chrétien,* juillet 1881, p. 21

et que c'est à cause du moment où on la récite qu'elle devient un acte de foi à la présence réelle.

IV

Les anciens Protestants ont nié à tort qu'il y ait une élévation à la messe des Orientaux. Elle a lieu presque partout chez eux, non pas aussitôt après la consécration, mais immédiatement avant la communion, après que le diacre a donné le solennel avertissement : *Sancta sanctis.* Les rideaux qui avaient caché l'autel pendant la consécration sont ouverts, le prêtre élève l'hostie sainte ; les fidèles se prosternent alors et adressent leurs adorations à Jésus-Christ. Cette élévation se trouve dans presque toutes les liturgies orientales, à l'exception des plus anciennes ; mais elle est déjà rapportée par Cyrille de Scythopolis, dans la Vie de saint Euthyme, vers l'an 473. Quelques voyageurs ont prétendu que les Éthiopiens n'avaient pas d'élévation ; il n'en est point question, il est vrai, dans leur liturgie, parce qu'autrefois on n'inscrivait point de rubriques dans le canon, mais ils n'en élèvent pas moins le corps de Notre-Seigneur dans la patène, immédiatement avant la communion. Le diacre dit alors : *Regardons.* Le célébrant ajoute ; *Donnez le Saint aux saints.* Le peuple répond : *Un seul Père saint, un seul Fils saint, un seul Esprit saint.* Et le prêtre élève l'hostie, en disant à haute voix : *Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de nous !*

Chez les Coptes, le prêtre prend dans ses mains la partie de l'hostie appelée *isbodicon.* Il l'élève autant qu'il peut et la montre au peuple en disant : *Sancta sanctis.* Le dimanche, les fidèles se contentent de baisser la tête ; les autres jours ils se prosternent le

visage contre terre, tandis que les diacres élèvent les cierges et la croix.

Dans le rite maronite, le diacre, avant l'élévation, avertit le peuple de se prosterner, et le célébrant bénit les fidèles avec le corps de Jésus-Christ. En quelques églises, ces Orientaux restent debout, appuyés sur leur bâton, pour adorer Jésus-Christ. Ailleurs, disait Jovet, en 1710 (1) : « Ils tournent leurs mains toutes ouvertes vers les sacrés Mystères, comme pour sanctifier par cet attouchement, comme faisaient autrefois les anciens Chrétiens et comme le font encore aujourd'hui les plus anciens de quelques villages autour de Marseille. »

En Arménie, les fidèles sont avertis de la consécration du pain et du vin, par deux coups de timbre successifs.

Luther trouva fort mauvais que Carlostadt eût entrepris d'abroger l'élévation de l'hostie pendant la messe. Néanmoins, il l'abolit lui-même, en 1537, à la réunion de Schmalkalden, tout en disant qu'on pouvait la conserver comme un témoignage de la présence réelle. Quand on lui demandait l'explication de cette contradiction, il répondait : « Si j'ai attaqué l'élévation, c'est en dépit de la papauté ; si je l'ai retenue si longtemps, c'est en dépit de Carlostadt. » Les vives controverses qui s'élevèrent à ce sujet, de 1542 à 1544, ne l'amenèrent pas à professer une opinion plus tranchée. Il continua à permettre de faire ou de ne pas faire l'élévation, de la supprimer ou d'en reprendre l'usage là où on l'avait interrompu.

Dans un certain nombre d'églises protestantes, particulièrement en Saxe, au moment où le ministre pro-

(1) *Histoire des Religions du monde*, t. II, p. 389.

nonce les paroles de la consécration, on sonne une clochette, ou bien le chantre frappe trois fois par terre avec son bâton cantoral. Ce signal a seulement pour but d'exciter la dévotion des fidèles, et non pas de leur faire produire un acte d'adoration.

Les Ritualistes d'Angleterre ont rétabli l'élévation du Saint-Sacrement, ce qui a déterminé la Cour des Arches, en 1868, à condamner cette innovation anglicane comme *papiste* (1).

L'abbé Jules CORBLET.

(1) *Revue Britann.*, avril 1868, p. 538.

MÉLANGES

LE CONGRÈS DES CATHOLIQUES DE ROUEN

Le comité d'organisation du Congrès que les catholiques se proposent de tenir à Rouen du 2 au 6 décembre prochain nous prie de reproduire le Programme de la *Section d'apologétique*. Nous le faisons volontiers, parce que le Congrès sera « sous le patronage et la présidence d'honneur » de S. G. Mgr l'Archevêque, dont l'autorité et la sagesse nous rassurent complètement sur le caractère toujours un peu dangereux de ces délibérations publiques en fait de théologie et de sciences religieuses. Autant nous sommes persuadé de l'utilité des Congrès d'*œuvres*, autant nous sommes frappé des périls qu'il peut y avoir à faire de la théologie *parlementaire*. On n'a pas oublié la fameuse et triste *Assemblée des savants catholiques d'Allemagne* en 1863, ni la lettre pontificale qui la jugea, la blâma et rappela solennellement les règles à suivre pour la tenue de semblables assises. Encore une fois nous sommes pleinement tranquille au sujet du Congrès de Rouen : les ordres du Saint-Siège, y seront scrupuleusement respectés. Mais que ce terrain de l'apologétique de détails est glissant, peu ferme et peu exploré ! Nous comptons bien qu'on ne s'y aventurera que sous la conduite de guides parfaitement instruits, prêtres et non laïques, théologiens de profession et « dogmaticiens » avant tout. Ce n'est pas manquer d'égards à l'apologétique laïque, de lui recommander une extrême prudence en ce Congrès et ailleurs. Nous désirons que la ten-

tative des catholiques de Rouen soit glorieuse pour eux, et utile à la Sainte Église. — Voici leur programme avec quelques notes qui nous ont paru nécessaires.

Dr J. D.

I.

« Jusqu'ici les Congrès des catholiques ont eu pour but principal d'affirmer leur foi religieuse, de prouver sa divinité par les œuvres. C'est la démonstration la plus éloquente, la plus populaire, la plus inimitable : elle défie toute contrefaçon. Une solennelle profession de foi par les œuvres, telle a été, telle sera toujours la force comme la gloire des Congrès catholiques.

Mais, sans rien retrancher à ce programme divinement fécond, les chrétiens qui, par goût ou par état, consacrent leur vie à l'étude, peuvent se concerter sur les meilleurs moyens de défendre la foi par la science, dans les luttes de la pensée. C'est encore là une grande œuvre, une grande action catholique ; c'est peut-être, au temps où nous sommes, la meilleure sauvegarde de toutes les œuvres. Où la foi disparaît, que peut-il rester ?

II.

« Pour la première fois le Congrès de Rouen comprendra une *section d'apologétique*. En inaugurant ce nouveau genre de travaux si importants et si délicats, les Catholiques réunis doivent protester plus que jamais de leur soumission filiale, absolue, au Souverain Pontife et aux Évêques.

Le caractère essentiel de cette première session est d'être *préparatoire*, son objet principal est de rédiger un programme pour le prochain Congrès d'apologistes. C'est là une entreprise tellement grande, et qui peut devenir si

féconde qu'elle ne saurait être trop profondément méditée, préparée avec trop de soin. Essayer de la réaliser à la hâte, dans des conditions imparfaites, serait la compromettre.

III.

« L'union de toutes les forces pouvant concourir au triomphe de la foi est la meilleure garantie du succès. Il importe donc d'éviter tout ce qui pourrait désunir, séparer.

« La puissance d'action d'un Congrès d'apologistes, c'est moins le grand nombre que la compétence de ses membres, avec la volonté ferme, convaincue, de combattre la fausse science par la science vraie.

« Les questions purement théologiques, les controverses doctrinales, concernant les chrétiens séparés (hérétiques ou schismatiques), ne sauraient entrer dans le programme, pas plus que les questions d'école (1). L'invasion du positivisme athée, du matérialisme, du nihilisme, voilà ce qu'il s'agit avant tout de refouler.

IV.

« La division du travail est le moyen d'arriver plus sûrement et plus vite. Toute thèse, toute démonstration apologétique peut être rattachée soit aux sciences *philosophiques*, soit aux sciences *historiques*, soit aux sciences de la *nature ;* de là trois sous-sections. On s'occupera dès le début de la formation de ces trois sections particulières.

« Plusieurs questions d'une importance capitale sont communes, elles seront discutées par les sous-sections réunies en assemblée générale.

(1) Le *Programme* nous paraît être ici dans une erreur fâcheuse. On ne fera pas d'apologétique vraie et sérieuse sans tenir continuellement compte de ce qu'il veut écarter.

V.

« Pour obtenir plus d'unité dans les discussions, de sûreté et de clarté dans les résultats, on examinera s'il n'est pas bon d'adopter, dans les trois sections particulières, une méthode commune, permettant d'atteindre un triple but analogue, et qui pourrait se résumer ainsi :

« Pour tout ce qui intéresse la foi catholique, soit en *philosophie*, soit en *histoire*, soit dans les *sciences de la nature :* 1° Déterminer les vérités prescrites par la foi et montrer leur harmonie avec les certitudes correspondantes de la philosophie, de l'histoire, de la science ;

« 2° Déterminer dans chacun de ces trois domaines, les erreurs contraires à la foi, et démontrer qu'elles sont en même temps des erreurs *philosophiques*, *historiques* ou *scientifiques* (1) ;

« 3° En dehors des vérités définitivement acquises (par la foi, par la raison ou par l'expérience), et des erreurs opposées à ces certitudes, montrer le vaste champ ouvert aux libres recherches de la *philosophie*, de *l'histoire*, de la *science*.

VI.

« Deux études fondamentales se recommandent tout d'abord à un congrès d'apologistes :

« 1° L'exégèse dans ses rapports avec l'apologétique, l'inspiration et l'interprétation des Livres saints en ce qui est purement scientifique, en ce qui n'intéresse ni directement ni indirectement la foi ou les mœurs (2) ;

(1) Le *Programme* n'a pas, semble-t-il, une notion bien exacte du caractère *surnaturel* des vérités révélées : il en est beaucoup où la philosophie et la science humaine n'ont absolument rien à voir.

(2) Ce n'est pas aux apologistes, mais aux dogmaticiens qu'il appartient de traiter cette question, sous l'autorité de l'Église : le

« 2° Les conditions actuelles de la lutte et la meilleure tactique à suivre dans la défense de la foi.

« A l'imitation des apologistes des premiers siècles, modèles d'autant plus dignes d'être suivis que l'analogie des temps est plus frappante, l'apologie doit être *défensive*, en montrant l'accord soit positif soit négatif (absence de contradiction), entre les certitudes de la foi et les certitudes de la philosophie, de l'histoire, de la science ; et *offensive*, en montrant les incertitudes, les contradictions de la philosophie, l'impuissance de l'histoire, de la science hostiles à la foi, principalement sur le problème des origines et de la destinée humaines.

VII.

Section particulière de philosophie.

« Vulgarisation de la grande philosophie traditionnelle, chrétienne. Traduction, en langue intelligible à tous, de la langue et des formules de la scolastique (1).

« Caractère positif, rigoureusement scientifique de la philosophie traditionnelle, doctrine et méthode ; son adaptation merveilleuse à tous les progrès, à toutes les découvertes de l'esprit humain.

VIII.

Section particulière d'histoire.

« Division des études historiques au point de vue de l'apologétique :

Programme n'est pas sans nous inquiéter par la simplicité avec laquelle il aborde ce point si épineux.

(1) Ce vœu du *Programme* est peut-être bien un peu ambitieux : qui trouvera des *formules* aussi justes et plus claires que celles de la bonne et haute scolastique, de celle de S. Thomas d'Aquin ?

a) Histoire comparée des religions (1) ;

b) Histoire particulière de la religion chrétienne, principalement dans ses origines :

c) Histoire des institutions et des mœurs au point de vue de l'influence sociale du christianisme.

IX.

Sciences de la nature.

» Importance actuelle pour l'apologiste, de la science proprement dite (sciences exactes et naturelles).

— Principale division de la science intéressant la foi :

a) Sciences cosmologiques :

b) Sciences biologiques :

c) Sciences anthropologiques.

X.

» La section devra avant de se séparer :

» Fixer l'époque et le lieu du prochain Congrès international d'apologistes, dont elle vient d'arrêter le programme ; — nommer une commission chargée de correspondre avec les hommes d'étude, avec les membres du clergé qui voudront prendre part à ce mouvement d'idées et de travaux apologétiques ; chargée aussi de maintenir l'unité du but, de susciter de nouveaux défenseurs de la foi chrétienne (2).

» Rechercher les meilleurs moyens de seconder les revues catholiques vouées à la défense de la foi, et d'augmenter leur influence dans le monde de la science et de l'érudition. »

(1) Nous faisons toutes nos réserves sur cette dénomination adoptée par le *Programme* rouennais.

(2) Nous préférerions que le *Programme*, au lieu de parler de cette *Commission*, déclarât qu'on sollicitera tout simplement et tout humblement la direction et les ordres du Saint-Siège en une affaire aussi particulièrement grave.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

DE CIVITATUM CONSTITUTIONE CHRISTIANA

VENERABILIBUS FRATRIBUS PATRIARCHIS, PRIMATIBUS ARCHIEPISCOPIS ET EPISCOPIS CATHOLICI ORBIS UNIVERSIS GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTIBUS

LEO PP. XIII.

VENERABILES FRATRES,

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Immortale Dei miserentis opus, quod est Ecclesia, quamquam per se et natura sua salutem spectat animorum adipiscendamque in cœlis felicitatem, tamen in ipso etiam rerum mortalium genere tot ac tantas ultro parit utilitates, ut plures majoresve non posset, si in primis et maxime esset ad tuendam hujus vitæ, quæ in terris agitur, prosperitatem institutum.

Revera quacumque Ecclesia vestigium posuit, continuo rerum faciem immutavit, popularesque mores sicut virtutibus antea ignotis, ita et nova urbanitate

imbuit ; quam quotquot accepere populi, mansuetudine, æquitate, rerum gestarum gloria excelluerunt. — Sed vetus tamen illa est atque antiqua vituperatio, quod Ecclesiam aiunt esse cum rationibus reipublicæ dissidentem, nec quicquam posse ad ea vel commoda vel ornamenta conferre, quæ suo jure suaque sponte omnis bene constituta civitas appetit. Sub ipsis Ecclesiæ primordiis non dissimili opinionis iniquitate agitari christianos, et in odium invidiamque vocari solitos hac etiam de caussa accepimus, quod hostes imperii dicerentur ; quo tempore malorum culpam, quibus esset perculsa respublica, vulgo libebat in Christianum conferre nomen, cum revera ultor scelerum Deus pænas a sontibus justas exigeret. Ejus atrocitas calumniæ non sine caussa ingenium armavit stylumque acuit Augustini : qui præsertim in *Civitate Dei* virtutem christianæ sapientiæ, qua parte necessitudinem habet cum republica, tanto in lumine collocavit, ut non tam pro christianis sui temporis dixisse caussam quam de criminibus falsis perpetuum triumphum egisse videatur.

Similium tamen querelarum atque insimulationum funesta libido non quievit, ac permultis sane placuit civilem vivendi disciplinam aliunde petere, quam ex doctrinis quas Ecclesia catholica probat. Immo postremo hoc tempore *novum*, ut appellant, *jus*, quod inquiunt esse velut quoddam adulti jam sæculi incrementum, progrediente libertate partum, valere ac dominari passim cœpit. — Sed quantumvis multa multi periclitati sunt, constat, repertam nunquam esse præstantiorem constituendæ temperandæque civitatis rationem, quam quæ ab evangelica doctrina sponte efflorescit. — Maximi igitur momenti atque admodum muneri Nostro apostolico consentaneum esse arbitramur, novas de republica opiniones cum doctrina

christiana conferre : quo modo erroris dubitationisque caussas ereptum iri, emergente veritate, confidimus, ita ut videre quisque facile queat summa illa præcepta vivendi quæ sequi et quibus parere debeat.

Non est magni negotii statuere, qualem sit speciem formamque habitura civitas, gubernante christiana philosophia rempublicam. — Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat : is enim necessarium vitæ cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad conjunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem, quæ suppeditare *vitæ sufficientiam perfectam* sola potest. Quoniam vero non potest societas ulla consistere, nisi si aliquis omnibus præsit, efficaci similique movens singulos ad commune propositum impulsione, efficitur, civili hominum communitati necessariam esse auctoritatem, qua regatur : quæ, non secus ac societas, a natura proptereaque a Deo ipso oriatur auctore.

Ex quo illud consequitur, potestatem publicam per se ipsam non esse nisi a Deo. Solus enim Deus est verissimus maximusque rerum dominus, cui subesse et servire omnia quæcumque necesse est : ita ut quicumque jus imperandi habent, non id aliunde accipiant, nisi ab illo summo omnium principe Deo. *Non est potestas nisi a Deo* (1). — Jus autem imperii per se non est cum ulla reipublicæ forma necessario copulatum ; aliam sibi vel aliam assumere recte potest, modo utilitatis bonique communis reapse efficientem. Sed in quolibet genere reipublicæ omnino principes debent summum mundi gubernatorem Deum intueri, eumque sibimetipsis in administranda civitate tanquam exemplum legemque proponere. Deus enim, sicut in rebus,

(1) Rom. XIII, 1.

quæ sunt quæque cernuntur, caussas genuit secundarias, in quibus perspici aliqua ratione posset natura actioque divina, quæque ad eum finem, quo hæc rerum spectat universitas, conducerent : ita in societate civili voluit esse principatum, quem qui gererent, in imaginem quamdam divinæ in genus humanum potestatis divinæque providentiæ referrent. Debet igitur imperium justum esse, neque herile, sed quasi paternum, quia Dei justissima in homines potestas est et cum paterna bonitate conjuncta : gerendum vero est ad utilitatem civium, quia qui præsunt cæteris, hac una de caussa præsunt, ut civitatis utilitatem tueantur. Neque ullo pacto committendum ut unius vel paucorum commodo serviat civilis auctoritas, cum ad commune omnium bonum constituta sit. Quod si qui præsunt delabantur in dominatum injustum, si importunitate superbiave peccaverint, si male populo consuluerint, sciant sibi rationem aliquando Deo esse reddendam, idque tanto severius, quanto vel sanctiore in munere versati sint, vel gradum dignitatis altiorem obtinuerint. *Potentes potenter tormenta patientur* (1). — Ita sane majestatem imperii reverentia civium honesta et libens comitabitur. Etenim cum semel in animum induxerint, pollere qui imperant auctoritate a Deo data, illa quidem officia justa ac debita esse sentient, dicto audientes esse principibus, eisdemque obsequium ac fidem præstare, cum quadam similitudine pietatis quæ liberorum est erga parentes. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* (2). — Spernere quippe potestatem legitimam, quavis ea in persona constiterit, non magis licet, quam divinæ voluntati resistere : cui si qui resistant, in interitum ruunt voluntarium. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit ; qui autem resistunt,*

(1) Sap., VI, 7.
(2) Rom., XIII, 1.

ipsi sibi damnationem acquirunt (1). Quapropter obedientiam abjicere, et per vim multitudinis rem ad seditionem vocare est crimen majestatis, neque humanæ tantum, sed etiam divinæ.

Hac ratione constitutam civitatem, perspicuum est, omnino debere plurimis maximisque officiis, quæ ipsam jungunt Deo, religione publica satisfacere. — Natura et ratio, quæ jubet singulos sancte religioseque Deum colere, quod in ejus potestate sumus, et quod ab eo profecti ad eumdem reverti debemus, eadem lege adstringit civilem communitatem. Homines enim communi societate conjuncti nihilo sunt minus in Dei potestate, quam singuli; neque minorem quam singuli gratiam Deo societas debet, quo auctore coaluit, cujus nutu conservatur, cujus beneficio innumerabilem bonorum, quibus affluit, copiam accepit. Quapropter sicut nemini licet sua adversus Deum officia negligere, officiumque est maximum amplecti et animo et moribus religionem, nec quam quisque maluerit, sed quam Deus jusserit, quamque certis minimeque dubitandis indiciis unam ex omnibus veram esse constiterit: eodem modo civitates non possunt, citra scelus, gerere se tanquam si Deus omnino non esset, aut curam religionis velut alienam nihilque profuturam abjicere, aut adsciscere de pluribus generibus indifferenter quod libeat: omninoque debent eum in colendo numine morem usurpare modumque, quo coli se Deus ipse demonstravit velle.

Sanctum igitur oportet apud principes esse Dei nomen ponendumque in præcipuis illorum officiis religionem gratia complecti, benevolentia tueri, auctoritate nutuque legum tegere, nec quippiam instituere aut decernere quod sit ejus incolumitati contrarium. Id et civibus debent, quibus præsunt. Nati enim susceptique omnes homines sumus ad summum quoddam et ultimum bono-

(1) Ibid., V, 2.

rum, quo sunt omnia consilia referenda, extra hanc fragilitatem brevitatemque vitæ in cœlis collocatum. Quoniam autem hinc pendet hominum undique expleta ac perfecta felicitas, idcirco assequi eum, qui commemoratus est, finem tanti interest singulorum ut pluris interesse non possit. Civilem igitur societatem, communi utilitati natam, in tuenda prosperitate reipublicæ necesse est sic consulere civibus, ut obtinendo adipiscendoque summo illi atque incommutabili bono quod sponte appetunt, non modo nihil importet unquam incommodi, sed omnes quascumque possit, opportunitates afferat. Quarum præcipua est, ut detur opera religioni sancte inviolateque servandæ, cujus officia hominem Deo conjungunt.

Vera autem religio quæ sit non difficulter videt qui judicium prudens sincerumque adhibuerit: argumentis enim permultis atque illustribus, veritate nimirum vaticiniorum, prodigiorum frequentia, celerrima fidei vel per medios hostes ac maxima impedimenta propagatione, martyrum testimonio, aliisque similibus liquet, eam esse unice veram, quam Jesus Christus et instituit ipsemet et Ecclesiæ suæ tuendam propagandamque demandavit.

Nam unigenitus Dei filius societatem in terris constituit, quæ Ecclesia dicitur, cui excelsum divinumque munus in omnes sæculorum ætates continuandum transmisit, quod Ipse a Patre acceperat. *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos* (1). *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* (2). Igitur sicut Jesus Christus in terras venit ut homines *vitam habeant et abundantius habeant* (3), eodem modo Ecclesia propositum habet, tanquam

(1) Joan., XX, 21.
(2) Matth., XXVIII, 20.
(3) Joan., X, 10.

finem, salutem animorum sempiternam : ob eamque rem talis est natura sua, ut porrigat sese ad totius complexum gentis humanæ, nullis nec locorum nec temporum limitibus circumscripta. *Prædicate Evangelium omni creaturæ* (1).

Tam ingenti hominum multitudini Deus ipse magistratus assignavit qui cum potestate præessent ; unumque omnium principem et maximum certissimumque veritatis magistrum esse voluit, cui claves regni cœlorum commisit. *Tibi dabo claves regni cœlorum* (2). — *Pasce agnos...,. pasce oves* (3) : — *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua* (4). Hæc societas, quamvis ex hominibus constet non secus ac civilis communitas, tamen propter finem sibi constitutum, atque instrumenta quibus ad finem contendit, supernaturalis est et spiritualis ; atque idcirco distinguitur ac differt a societate civili ; et quod plurimum interest, societas est genere et jure perfecta, cum adjumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria, voluntate beneficioque conditoris sui, omnia in se et per se ipsa possideat. Sicut finis, quo tendit Ecclesia, longe nobilissimus est, ita ejus potestas est omnium præstantissima, neque imperio civili potest haberi inferior, aut eidem esse ullo modo obnoxia. — Revera Jesus Christus Apostolis suis libera mandata dedit in sacra, adjuncta tum ferendarum legum veri nominis facultate, tum gemina, quæ hinc consequitur, judicandi puniendique potestate : « *Data est mihi omnis potestas in* « *cœlo et in terra: euntes ergo docete omnes gentes..* « *docentes eos servare omnia quæcumque mandavi* « *vobis* (5) » Et alibi : « *Si non audierit eos, dic Ec-*

(1) Marc XVI, 15.
(2) Matth. XVI, 19.
(3) Joan.. XXI, 16-17.
(4) Luc XXII, 32.
(5) Matth XXVIII, 18, 19, 20.

« *clesiæ* (1). » Atque iterum : « *In promptu habentes* « *ulcisci omnem inobedientiam* (2). » Rursus : « *Durius* « *agam secundum potestatem, quam Dominus dedit* « *mihi in ædificationem et non in destructionem* (3). Itaque dux hominibus esse ad cœlestia non civitas, sed Ecclesia debet : eidemque hoc est munus assignatum a Deo, ut de iis, quæ religionem attingunt videat ipsa et statuat ; ut doceat omnes gentes : ut christiani nominis fines, quoad potest late proferat ; brevi ut rem christianam libere expediteque judicio suo administret.

Hanc vero auctoritatem in se ipsa absolutam planeque sui juris, quæ ab assentatrice principum philosophia jamdiu oppugnatur, Ecclesia sibi asserere itemque publice exercere numquam desiit, primis omnium pro ea propugnantibus Apostolis, qui cum disseminare Evangelium a principibus synagogæ prohiberentur, constanter respondebant: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus* (4). Eamdem sancti Ecclesiæ Patres rationum momentis tueri pro opportunitate studuerunt: romanique Pontifices invicta animi constantia adversus oppugnatores indicare nunquam prætermiserunt. — Quin etiam et opinione et re eamdem probarunt ipsi viri principes rerumque publicarum gubernatores, ut qui paciscendo, transigendis negotiis, mittendis vicissimque accipiendis legatis, atque aliorum mutatione officiorum, agere cum Ecclesia tamquam cum suprema potestate legitima consueverunt. — Neque profecto sine singulari providentis Dei consilio factum esse censendum est, ut hæc ipsa potestas principatu civili velut optima libertatis suæ tutela muniretur.

Itaque Deus humani generis procurationem inter

(1) Matth. XVIII, 17.
(2) II Cor. X, 6.
(3) Ibid. XIII, 10.
(4) Act. V, 29.

duas potestates partitus est ; scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus præpositam. Utraque est in suo genere maxima : habet utraque certos, quibus contineatur, terminos, eosque sua cujusque natura caussaque proxima definitos ; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cujusque actio jure proprio versetur. Sed quia utriusque imperium est in eosdem, cum usu venire possit ut res una atque eadem, quamquam aliter atque aliter, sed tamen eadem res ad utriusque jus judiciumque pertineat, debet providentissimus Deus, a quo sunt ambæ constitutæ, utriusque itinera recte atque ordine composuisse. *Quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt* (1). Quod ni ita esset, funestarum sæpe contentionum concertationumque caussæ nascerentur ; nec raro sollicitus animi, velut in via ancipiti, hærere homo deberet, anxius quid facto opus esset, contraria jubentibus binis potestatibus quarum recusare imperium, salvo officio, non potest. Atqui maxime istud repugnat de sapientia cogitare et bonitate Dei, qui vel in rebus physicis, quamquam sunt longe inferioris ordinis, tamen naturales vires caussasque invicem conciliavit moderata ratione et quodam velut concentu mirabili, ita ut nulla earum impediat cæteras, cunctæque simul illæ, quo mundus spectat, convenienter aptissimeque conspirent.

Itaque inter utramque potestatem quædam intercedat necesse est ordinata colligatio : quæ quidem conjunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur. Qualis autem et quanta ea sit, aliter judicari non potest, nisi respiciendo, uti diximus, ad utriusque naturam, habendaque ratione excellentiæ et nobilitatis caussarum ; cum alteri proxime maximeque propositum sit rerum mortalium curare commoda, alteri cœlestia ac sempiterna bona compa-

(1) Rom., XIII, 1.

rare. — Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animorum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter caussam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiæ : cætera vero, quæ civile et politicum genus complectitur, rectum est civili auctoritati esse subjecta, cum Jesus Christus jusserit quæ Cesaris sint, reddi Cæsari, quæ Dei, Deo. — Incidunt autem quandoque tempora, cum alius quoque concordiæ modus ad tranquillam libertatem valet, nimirum si qui principes rerum publicarum et Pontifex romanus de re aliqua separata in idem placitum consenserint. Quibus Ecclesia temporibus maternæ pietatis eximia documenta præbet, cum facilitatis indulgentiæque tantum adhibere soleat, quantum maxime potest.

Ejusmodi est, quam summatim attigimus, civilis hominum societatis christiana temperatio, et hæc non temere neque ad libidinem ficta, sed ex maximis ducta verissimisque principiis, quæ ipsa naturali ratione confirmantur.

Talis autem conformatio reipublicæ nihil habet, quod possit aut minus videri dignum amplitudine principum, aut parum decorum ; tantumque abest, ut jura majestatis imminuat, ut potius stabiliora atque augustiora faciat. Immo, si altius consideretur, habet illa conformatio perfectionem quamdam magnam, qua carent cæteri rerum publicarum modi ; ex eâque fructus essent sane excellentes et varii consecuturi, si modo suum partes singulæ gradum tenerent, atque illud integre efficerent cui unaquæque præposita est, officium et munus. — Revera in ea, quam ante diximus, constitutione reipublicæ, sunt quidem divina atque humana convenienti ordine partita : incolumia civium jura, eademque divinarum, naturalium, humanarumque le-

gum patrocinio defensa: officiorum singulorum cum sapienter constituta descriptio, tum opportune sancita custodia. Singuli homines in hoc ad sempiternam illam civitatem dubio laboriosoque curriculo sibi sciunt præsto esse, quos tuto sequantur ad ingrediendum duces, ad perveniendum adjutores: pariterque intelligunt, sibi alios esse ad securitatem, ad fortunas, ad commoda cætera, quibus communis hæc vita constat, vel parienda vel conservanda datos.

Societas domestica eam, quam par est, firmitudinem adipiscitur ex unius atque individui sanctitate conjugii: jura officiaque inter conjuges sapienti justitia et æquitate reguntur: debitum conservatur mulieri decus: auctoritas viri ad exemplum est auctoritatis Dei conformata: temperata patria potestas convenienter dignitati uxoris prolisque: denique liberorum tuitioni, commodis, institutioni optime consulitur. — In genere rerum politico et civili leges spectant commune bonum, neque voluntate judicioque fallaci multitudinis, sed veritate justitiaque diriguntur: auctoritas principum sanctitudinem quamdam induit humana majorem, contineturque ne declinet a justitia, neu modum imperando transiliat: obedientia civium habet honestatem dignitatemque comitem, quia non est hominis ad hominum servitus, sed obtemperatio voluntati Dei, regnum per homines exercentis. Quo cognito ac persuaso, omnino ad justitiam pertinere illa intelliguntur, vereri majestatem principum, subesse constanter et fideliter potestati publicæ, nihil seditiose facere, sanctam servare disciplinam civitatis. — Similiter ponitur in officiis caritas mutua, benignitas, liberalitas: non distrahitur in contrarias partes, pugnantibus inter se præceptis, civis idem et christianus: denique amplissima bona, quibus mortalem quoque hominum vitam christiana religio sua sponte explet, communitati societatique

civili omnia quæruntur : ita ut illud appareat verissime dictum, « pendet a religione, qua Deus colitur, rei « publicæ status : multaque inter hunc et illam cogna- « tio et familiaritas intercedit (1). »

Eorum vim bonorum mirabiliter, uti solet, persecutus est Augustinus pluribus locis, maxime vero ubi Ecclesiam catholicam appellat iis verbis : « Tu puerili- « ter pueros, fortiter juvenes. quiete senes, prout « cujusque non corporis tantum, sed et animi ætas est, « exerces ac doces. Tu feminas viris suis non ad « explendam libidinem, sed ad propagandam prolem, « et ad rei familiaris societatem, casta et fideli obe- « dientia subjicis. Tu viros conjugibus, non ad illuden- « dum imbecilliorem sexum, sed sinceri amoris legi- « bus præficis. Tu parentibus filios libera quadam « servitute subjungis, parentes filiis pia dominatione « præponis... Tu cives civibus, tu gentes gentibus, et « prorsus homines primorum parentum recordatione, « non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate « conjungis. Doces reges prospicere populis, mones « populos se subdere regibus. Quibus honor debeatur, « quibus affectus, quibus reverentia, quibus timor, « quibus consolatio, quibus admonitio, quibus cohor- « tatio, quibus disciplina, quibus objurgatio, quibus « supplicium, sedulo doces ; ostendens quemadmodum « et non omnibus omnia, et omnibus caritas, et nulli « debeatur injuria (2). » — Idemque alio loco male sapientes reprehendens politicos philosophos : « Qui « doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicæ, « dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse « milites jussit, dent tales provinciales, tales maritos, « tales conjuges, tales parentes, tales filios, tales do-

(1) Sacr. Imp. ad Cyrillum Alexand. et Episcopos metrop. — Cfr. Labbeum, Collect. Conc. T. III.

(2) De moribus Eccl. cap. XXX, n. 63.

« minos, tales servos, tales reges, tales judices, tales « denique debitorum ipsius fisci redditores et exac- « tores, quales esse præcipit doctrina christiana, et « audeant eam dicere adversam esse reipublicæ, immo « vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtem- « peretur, salutem esse reipublicæ (1). »

Fuit aliquando tempus, cum evangelica philosophia gubernaret civitates : quo tempore christianæ sapientiæ vis illa et divina virtus in leges, instituta, mores populorum, in omnes reipublicæ ordines rationesque penetraverat ; cum religio per Jesum Christum instituta in eo, quo æquum erat, dignitatis gradu firmiter collocata, gratia principum legitimaque magistratuum tutela ubique floreret : cum sacerdotium atque imperium concordia et amica officiorum vicissitudo auspicato conjungeret. Eoque modo composita civitas fructus tulit omni opinione majores, quorum viget memoria et vigebit innumerabilibus rerum gestarum consignata monumentis, quæ nulla adversariorum arte corrumpi aut obscurari possunt. — Quod Europa christiana barbaras gentes edomuit, easque a feritate ad mansuetudinem, a superstitione ad veritatem traduxit : quod Mahumetanorum incursiones victrix propulsavit : quod civilis cultus principatum retinuit, et ad omne decus humanitatis ducem se magistramque præbere cæteris consuevit : quod germanam libertatem eamque multiplicem gratificata populis est : quod complura ad miseriarum solatium sapientissime instituit, sine controversia magnam debet gratiam religioni, quam ad tantas res suscipiendas habuit auspicem, ad perficiendas adjutricem. — Mansissent profecto eadem bona, si utriusque potestatis concordia mansisset : majoraque expectari jure poterant, si auctoritati, si magisterio, si consiliis Ecclesiæ majore esset cum fide perseverantiaque obtempe-

(1) Epist. CXXXVIII (al. 5.) ad Marcellinum, cap. II, n. 15.

ratum. Illud enim perpetuæ legis instar habendum est, quod Ivo Carnutensis ad Paschalem II Pontificem maximum perscripsit : « Cum regnum et sacerdotium « inter se conveniunt, bene regitur mundus, floret et « fructificat Ecclesia. Cum vero inter se discordant, non « tantum parvæ res non crescunt, sed etiam magnæ « res miserabiliter dilabuntur (1). »

Sed perniciosa illa ac deploranda rerum novarum studia, quæ sæculo XVI excitata sunt, cum primum religionem christianam miscuissent, mox naturali quodam itinere ad philosophiam, a philosophia ad omnes civilis communitatis ordines pervenerunt. Ex hoc velut fonte repetenda illa recentiora effrenatæ libertatis capita, nimirum in maximis perturbationibus superiore sæculo excogitata in medioque proposita, perinde ac principia et fundamenta novi juris, quod et fuit antea ignotum, et a jure non solum christiano, sed etiam naturali plus una ex parte discrepat. — Eorum principio illud est maximum, omnes homines, quemadmodum genere naturaque similes intelliguntur, ita reapse esse in actione vitæ inter se pares : unumquemque ita esse sui juris, ut nullo modo sit alterius auctoritati obnoxius : cogitare de re qualibet quæ velit, agere quod lubeat, libere posse : imperandi aliis jus esse in nemine. His informata disciplinis societate, principatus non est nisi populi voluntas, qui, ut in sui ipsius unice est potestate, ita sibimetipsi solus imperat : deligit autem, quibus se committat, ita tamen ut imperii non tam jus, quam munus in eos transferat, idque suo nomine exercendum. In silentio jacet dominatio divina, non secus ac vel Deus aut nullus esset, aut humani generis societatem nihil curaret; vel homines sive singuli sive sociati nihil Deo deberent, vel principatus cogitari posset ullus, cujus non in Deo ipso causa et vis et aucoritas tota

(1) Ep. CCXXXVIII.

resideat. Quo modo, ut perspicitur, est respublica nihil aliud nisi magistra et gubernatrix sui multitudo : cumque populus omnium jurium omnisque potestatis fontem in se ipso continere dicatur, consequens erit, ut nulla ratione officii obligatam Deo se civitas putet : ut religionem publice profiteatur nullam ; nec debeat ex pluribus quæ vera sola sit quærere, nec unam quamdam cæteris anteponere, nec uni maxime favere, sed singulis generibus æquabilitatem juris tribuere ad eum finem, dum disciplina reipublicæ ne quid ab illis detrimenti capiat. Consentaneum erit, judicio singulorum permittere omnem de religione quæstionem ; licere cuique aut sequi quam ipse malit, aut omnino nullam, si nullam probet. Hinc profecto illa nascuntur ; exlex uniuscujusque conscientiæ judicium ; liberrimæ de Deo colendo, de non colendo, sententiæ ; infinita tum cogitandi, tum cogitata publicandi licentia.

His autem positis, quæ maxime probantur hoc tempore, fundamentis reipublicæ, facile apparet, quem in locum quamque iniquum compellatur Ecclesia. — Nam ubi cum ejusmodi doctrinis actio rerum consentiat, nomini catholico par cum societatibus ab eo alienis vel etiam inferior locus in civitate tribuitur : legum ecclesiasticarum nulla habetur ratio : Ecclesia, quæ jussu mandatoque Jesu Christi docere omnes gentes debet, publicam populi institutionem jubetur nihil attingere. — De ipsis rebus, quæ sunt mixti juris, per se statuunt gubernatores rei civilis arbitratu suo, in eoque genere sanctissimas Ecclesiæ leges superbe contemnunt. Quare ad jurisdictionem suam trahunt matrimonia christianorum decernendo etiam de maritali vinculo, de unitate, de stabilitate conjugii : movent possessiones clericorum, quod res suas Ecclesiam tenere posse negant. Ad summam, sic agunt cum Ecclesia, ut societatis perfectæ genere et juribus opinione detractis, plane simi-

lem habeant cæterarum communitatum, quas respublica continet: ob eamque rem si quid illa juris, si quid possidet facultatis ad agendum legitimæ, possidere dicitur concessu beneficioque principum civitatis. — Si qua vero in republica suum Ecclesia jus, ipsis civilibus legibus probantibus, teneat, publiceque inter utramque potestatem pactio aliqua facta sit, principio clamant, dissociari Ecclesiæ rationes a reipublicæ rationibus oportere ; idque eo consilio, ut facere contra interpositam fidem impune liceat, omniumque rerum habere, remotis impedimentis, arbitrium. — Id vero cum patienter ferre Ecclesia non possit, neque enim potest officia deserere sanctissima et maxima, omninoque postulet, ut obligata sibi fides integre religioseque salvetur, sæpe sacram inter ac civilem potestatem dimicationes nascuntur, quarum ille ferme est exitus, alteram, ut quæ minus est opibus humanis valida, alteri ut validiori succumbere.

Ita Ecclesiam, in hoc rerum publicarum statu, qui nunc a plerisque adamatur, mos et voluntas est, aut prorsus de medio pellere, aut vinctam adstrictamque imperio tenere. Quæ publice aguntur, eo consilio magnam partem aguntur. Leges, administratio civitatum, expers religionis adolescentium institutio, spoliatio excidiumque ordinum religiosorum, eversio principatus civilis Pontificum romanorum, huc spectant omnia, incidere nervos institutorum christianorum, Ecclesiæque catholicæ et libertatem in angustum deducere, et jura cætera comminuere.

Ejusmodi de regenda civitate sententias ipsa naturalis ratio convincit a veritate dissidere plurimum. — Quidquid enim potestatis usquam est, a Deo tamquam maximo augustissimoque fonte proficisci, ipsa natura testatur. Imperium autem populare, quod nullo ad Deum respectu, in multitudine inesse natura dicitur, si præ-

clare ad suppeditandum valet blandimenta et flammas multarum cupiditatum, nulla quidem nititur ratione probabili, neque satis habere virium potest ad securitatem publicam quietamque ordinis constantiam. Revera his doctrinis res inclinavere usque eo, ut hæc a pluribus tamquam lex in civili prudentia sanciatur, seditiones posse jure conflari. Valet enim opinio, nihilo principes pluris esse, quam delectos quosdam, qui voluntatem popularem exequantur : ex quo fit, quod necesse est ut omnia sint pariter cum populi arbitrio mutabilia, et timor aliquis turbarum semper impendeat.

De religione autem putare nihil inter formas dispares et contrarias interesse, hunc plane habet exitum, nolle ullam probare judicio, nolle usu. Atqui istud ab atheismo, si nomine aliquid differt, re nihil differt. Quibus enim Deum esse persuasum est, ii, modo constare sibi, nec esse perabsurdi velint, necessario intelligunt, usitatas in cultu divino rationes, quarum tanta est differentia maximisque etiam de rebus dissimilitudo et pugna, æque probabiles, æque bonas, æque Deo acceptas esse omnes non posse.

Sic illa quidlibet sentiendi litterarumque formis quidlibet exprimendi facultas, omni moderatione posthabita, non quoddam est propria vi sua bonum, quo societas humana jure lætetur : sed multorum malorum fons et origo. — Libertas, ut quæ virtus est hominem perficiens, debet in eo quod verum sit, quodque bonum versari : boni autem verique ratio mutari ad hominis arbitrium non potest, sed manet semper eadem, neque minus est quam ipsa rerum natura, incommutabilis. Si mens adsentiatur opinionibus falsis, si malum voluntas adsumat et ad se applicet, perfectionem sui neutra consequitur, sed excidunt dignitate naturali et in corruptum ambæ delabuntur. Quæcumque sunt igitur virtuti veritatique contraria, ea in luce atque in oculis hominum

ponere non est æquum; gratia tutelave legum defendere, multo minus. Sola bene acta vita via est in cœlum, quo tendimus universi: ob eamque rem aberrat civitas a regula et præscriptione naturæ. si licentiam opinionum praveque factorum in tantum lascivire sinat, ut impune liceat mentes a veritate, animos a virtute deducere. Ecclesiam vero, quam Deus ipse constituit, ab actione vitæ excludere, a legibus, ab institutione adolescentium, a societate domestica, magnus et perniciosus est error.

Bene morata civitas esse, sublata religione non potest: jamque plus fortasse quam oporteret, est cognitum, qualis in se sit et quorsum pertineat, illa de vita et moribus philosophia, quam *civilem* nominant. Vera est magistra virtutis et morum custos Ecclesia Christi: ea est, quæ incolumia tuetur principia unde officia ducuntur, propositisque causis ad honeste vivendum efficacissimis, jubet non solum fugere prave facta, sed regere motus animi rationi contrarios etiam sine affectu. — Ecclesiam vero in suorum officiorum munere potestati civili velle esse subjectam, magna quidem injuria, magna temeritas est. Hoc facto perturbatur ordo, quia quæ naturalia sunt præponuntur iis quæ sunt supra naturam: tollitur aut certe magnopere minuitur frequentia bonorum, quibus, si nulla re impediretur, communem vitam Ecclesia compleret: prætereaque via ad inimicitias munitur et certamina, quæ quantam utrique reipublicæ perniciem afferant, nimis sæpe eventus demonstravit.

Hujusmodi doctrinas, quæ nec humanæ rationi probantur, et plurimum habent in civilem disciplinam momenti, romani Pontifices decessores nostri, cum probe intelligerent quid a se postularet apostolicum munus, impune abire nequaquam passi sunt. Sic Gregorius XVI per Encyclicas litteras hoc initio *Mirari vos*,

die XV Augusti anno MDCCCXXXII, magna sententiarum gravitate ea perculit, quæ jam prædicabantur, in cultu divino nullum adhibere delectum oportere : integrum singulis esse, quod malint, de religione judicare : solam cuique suam esse conscientiam judicem : præterea edere quæ quisque senserit, itemque res moliri novas in civitate licere. De rationibus rei sacræ reique civilis distrahendis sic idem Pontifex : « Neque lætiora et religioni et principatui ominari « possemus ex eorum votis, qui Ecclesiam a regno « separari, mutuamque imperii cum sacerdotio con- « cordiam abrumpi discupiunt. Constat quippe per- « timesci ab impudentissimæ libertatis amatoribus « concordiam illam, quæ semper rei et sacræ et ci- « vili fausta extitit et salutaris. » — Non absimili modo Pius IX, ut sese opportunitas dedit, ex opinionibus falsis, quæ maxime valere cœpissent, plures notavit, easdemque postea in unum cogi jussit, ut scilicet in tanta errorum colluvione haberent catholici homines, quod sine offensione sequerentur (1).

Ex iis autem Pontificum præscriptis illa omnino intelligi necesse est, ortum publicæ potestatis a Deo ipso, non a multitudine repeti oportere : seditionum licentiam cum ratione pugnare : officia religionis nullo

(1) Earum nonnullas indicare sufficiat.

Prop. XIX. — Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino suo fundatore collatis ; sed civilis potestatis est definire quæ sint Ecclesiæ jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat.

Prop. XXIX. — Reipublicæ status utpote omnium jurium origo et fons, jure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.

Prop. LV. — Ecclesia a statu, statusque ab Ecclesia sejungendus est.

Prop. LXXIX. — ... Falsum est, civilem cujusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi, conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos, ac indifferentismi pestem propagandam.

loco numerare, vel uno modo esse in disparibus generibus affectos, nefas esse privatis hominibus, nefas civitatibus : immoderatam sentiendi sensusque palam jactandi potestatem non esse in civium juribus neque in rebus gratia patrocinioque dignis ulla ratione ponendam. — Similiter intelligi debet, Ecclesiam societatem esse, non minus, quam ipsam civitatem, genere et jure perfectam ; neque debere, qui summam imperii teneant, committere ut sibi servire aut subesse Ecclesiam cogant, aut minus esse sinant ad suas res agendas liberam, aut quicquam de ceteris juribus detrahant, quæ in ipsam a Jesu Christo collata sunt. — In negotiis autem mixti juris, maxime esse secundum naturam itemque secundum Dei consilia non secessionem alterius potestatis ab altera, multoque minus contentionem, sed plane concordiam, eamque cum caussis proximis congruentem, quæ caussæ utramque sociatem genuerunt.

Hæc quidem sunt, quæ de constituendis temperandisque civitatibus ab Ecclesia catholica præcipiuntur. — Quibus tamen dictis decretisque si recte dijudicare velis, nulla per se reprehenditur ex variis reipublicæ formis, ut quæ nihil habent, quod doctrinæ catholicæ repugnet, eædemque possunt, si sapienter adhibeantur et juste, in optimo statu tueri civitatem.—Immo neque illud per se reprehenditur, participem plus minus esse populum reipublicæ : quod ipsum certis in temporibus certisque legibus potest non solum ad utilitatem, sed etiam ad officium pertinere civium. Insuper neque caussa justa nascitur, ut Ecclesiam quisquam criminetur, aut esse in lenitate facilitateque plus æquo restrictam, aut ei, quæ germana et legitima sit, libertati inimicam. — Revera si divini cultus varia genera eodem jure esse, quo veram religionem, Ecclesia judicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum publicarum

moderatores, qui magni alicujus aut adipiscendi boni, ant prohibendi caussa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitatem locum. — Atque illud quoque magnopere cavere Ecclesia solet ut ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur, quia quod sapienter Augustinus monet, *credere non potest homo nisi volens* (1).

Simili ratione nec potest Ecclesia libertatem probare eam, quæ fastidium gignat sanctissimarum Dei legum, debitamque potestati legitimæ obedientiam exuat. Est enim licentia verius quam libertas, rectissimeque ab Augustino *libertas perditionis* (2), a Petro Apostolo *velamen malitiæ* (3) appellatur : immo, cum sit præter rationem, vera servitus est : *qui* enim *facit peccatum, servus est peccati* (4). Contra illa germana est atque expetenda libertas quæ, si privatim spectetur, erroribus et cupiditatibus teterrimis dominis hominem servire non sinit : si publice, civibus sapienter præest, facultatem augendorum commodorum large ministrat, remque publicam ab alieno arbitrio defendit. — Atqui honestam hanc et homine dignam libertatem, Ecclesia probat omnium maxime, eamque ut tueretur in populis firmam atque integram eniti et contendere nunquam destitit.

Revera quæ res in civitate plurimum ad communem salutem possunt : quæ sunt contra licentiam principum populo male consulentium utiliter institutæ : quæ summam rempublicam vetant in municipalem, vel domesticam rem importunius invadere : quæ valent ad decus, ad personam hominis, ad æquabilitatem juris in singulis civibus conservandam, earum rerum omnium Eccle-

(1) Tract. XXVI in Joan., n° 2.
(2) Epist., CV, ad Donatistas, cap. II, n° 9.
(3) I Petr., II, 16.
(4) Joan., VIII, 34.

siam catholicam vel inventricem, vel auspicem, vel custodem semper fuisse, superiorum ætatum monumenta testantur. Sibi igitur perpetuo consentiens, si ex altera parte libertatem respuit immodicam quæ et privatis et populis in licentiam vel in servitutem cadit, ex altera volens et libens amplectitur res meliores, quas dies afferat, si vere prosperitatem contineant hujus vitæ, quæ quoddam est velut stadium ad alteram eamque perpetuo mansuram.

Ergo quod inquiunt Ecclesiam recentiori civitatum invidere disciplinæ, et quæcumque horum temporum ingenium peperit, omnia promiscue repudiare, inanis est et jejuna calumnia. Insaniam quidem repudiat opinionum : improbat nefaria seditionum studia illumque nominatim habitum animorum, in quo initia perspiciuntur voluntarii discessus a Deo : sed quia omne, quod verum est, a Deo proficisci necesse est, quidquid, indagando, veri attingatur, agnoscit Ecclesia velut quoddam divinæ mentis vestigium. Cumque nihil sit in rerum natura veri, quod doctrinis divinitus traditis fidem abroget, multa quæ adrogent, omnisque possit inventio veri ad Deum ipsum vel cognoscendum vel laudandum impellere, idcirco quidquid accedat ad scientiarum fines proferendos, gaudente et libente Ecclesia semper accedet : eademque studiose, ut solet, sicut alias disciplinas, ita illas etiam fovebit ac provehet, quæ positæ sunt in explicatione naturæ. Quibus in studiis, non adversatur Ecclesia si quid mens repererit novi : non repugnat quin plura quærantur ad decus commoditatemque vitæ : immo inertiæ desidiæque inimica, magnopere vult ut hominum ingenia uberes ferant exercitatione et cultura fructus : incitamenta præbet ad omne genus artium atque operum : omniaque harum rerum studia ad honestatem salutemque virtute sua dirigens impedire nititur, quominus a Deo

bonisque cœlestibus sua hominem intelligentia atque industria deflectat.

Sed hæc tametsi plena rationis et consilii, minus probantur hoc tempore, cum civitates non modo recusant sese ad christianæ sapientiæ referre formam, sed etiam videntur quotidie longius ab ea velle discedere. — Nihilominus quia in lucem prolata veritas solet sua sponte late fluere, hominumque mentes sensim pervadere, idcirco Nos conscientia maximi sanctissimique officii, hoc est apostolica, qua fungimur ad gentes universas, legatione permoti, ea quæ vera sunt, libere, ut debemus, eloquimur ; non quod non perspectam habeamus rationem temporum, aut repudianda ætatis nostræ honesta atque utilia incrementa putemus, sed quod rerum publicarum tutiora ab offensionibus itinera ac firmiora fundamenta vellemus : idque incolumi populorum germana libertate ; in hominibus enim mater et custos optima libertatis veritas est : *Veritas liberabit vos* (1).

Itaque in tam difficili rerum cursu catholici homines. si Nos, ut oportet. audierint, facile videbunt quæ sua cujusque sint tam in *opinionibus*, quam in *factis* officia. — Et in opinando quidem, quæcumque Pontifices romani tradiderint vel traditurí sunt, singula necesse est et tenere judicio stabili comprehensa, et palam, quoties res postulaverit, profiteri, ac nominatim de iis, quas *libertates* vocant novissimo tempore quæsitas, oportet Apostolicæ Sedis stare judicio, et quod ipsa senserit, idem sentire singulos. Cavendum, ne quem fallat honesta illarum species : cogitandumque quibus ortæ initiis, et quibus passim sustententur atque alantur studiis. Satis jam est experiendo cognitum quarum illæ rerum effectrices sint in civitate : eos quippe passim genuere fructus, quorum probos viros

(1) Joan., VIII, 32.

et sapientes jure pæniteat. — Si talis alicubi aut reapse sit, aut fingatur cogitatione civitas quæ christianum nomen insectetur proterve et tyrannice, cum eaque conferatur genus id reipublicæ recens, de quo loquimur, poterit hoc videri tolerabilius. Principia tamen, quibus nititur, sunt profecto ejusmodi, sicut ante diximus, ut per se ipsa probari nemini debeant.

Potest tamen aut in privatis domesticisque rebus, aut in publicis actio versari.

Privatim quidem primum officium est præceptis evangelicis diligentissime conformare vitam et mores, nec recusare si quid christiana virtus exigat ad patiendum tolerandumque paulo difficilius. Debent præterea singuli Ecclesiam sic diligere, ut communem matrem : ejusque et jura salva velle : conarique ut ab iis in quos quisque aliquid auctoritate potest, pari pietate colatur atque ametur. — Illud etiam publicæ salutis interest. ad rerum urbanarum administrationem conferre sapienter operam : in eaque studere maxime et efficere, ut adolescentibus ad religionem ac probos mores informandis ea ratione, qua æquum est christianis, publice consultum sit : quibus ex rebus magnopere pendet singularum salus civitatum.

Item catholicorum hominum operam ex hoc tanquam angustiore campo longius excurrere ipsamque summam rempublicam complecti, generatim utile est atque honestum. *Generatim* eo dicimus, quia hæc præcepta nostra gentes universas attingunt. Ceterum potest alicubi accidere, ut, maximis justissimisque de causis, rempublicam capessere, in muneribusque politicis versari, nequaquam expediat. Sed generatim, ut diximus, nullam velle rerum publicarum partem attingere tam esset in vitio, quam nihil ad communem utilitatem afferre studii, nihil operæ : eo vel magis quod catholici homines ipsius quam profitentur admonitione doctrinæ

ad rem integre et ex fide gerendam impellantur. Contra ipsis otiosis, facile habenas accepturi sunt ii quorum opiniones spem salutis haud sane magnam afferant. Idque esset etiam cum pernicie conjunctum christiani nominis : propterea quod plurimum possent qui male essent in Ecclesiam animati, minimum qui bene. Quamobrem perspicuum est, ad rempublicam adeundi causam esse justam catholicis : non enim adeunt, neque adire debent ob eam causam, ut probent quod est hoc tempore in rerum publicarum rationnibus non honestum ; sed ut has ipsas rationes, quoad fieri potest, in bonum publicum transferant sincerum atque verum, destinatum animo habentes, sapientiam virtutemque catholicæ religionis, tanquam saluberrimum succum ac sanguinem, in omnes reipublicæ venas inducere.

Haud aliter actum in primis Ecclesiæ ætatibus. Mores enim et studia ethnicorum quam longissime a studiis abhorrebant moribusque evangelicis : christianos tamen cernere erat in media superstitione incorruptos semperque sui similes animose, quacumque daretur aditus, inferre sese. Fideles in exemplum principibus, obedientesque, quoad fas esset, imperio legum, fundebant mirificum splendorem sanctitatis usquequaque, prodesse studebant fratribus, vocare cæteros ad sapientiam Christi, cedere tamen loco atque emori fortiter parati si honores, si magistratus, si imperia retinere, incolumi virtute nequivissent. Qua ratione celeriter instituta christiana non modo in privatas domos, sed in castra, in curiam, in ipsam regiam invexere. « Hesternisumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, « castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, « decurias, palatium, senatum, forum (1), » ita ut fides christiana, cum evangelium publice profiteri lege licuit,

(1) Tertull. Apol. n. 37.

non in cunis vagiens, sed adulta et jam satis firma in magna civitatum parte apparuerit.

Jam vero his temporibus consentaneum est, hæc majorum exempla renovari. — Catholicos quidem, quotquot digni sunt eo nomine, primum omnium necesse est amantissimos Ecclesiæ filios et esse et videri velle : quæ res nequeant cum hac laude consistere, eas sine cunctatione respuere : institutis populorum quantum honeste fieri potest, ad veritatis justitiæque patrocinium uti : elaborare, ut constitutum naturæ Deique lege modum libertas agendi ne transiliat : dare operam ut ad eam quam diximus, christianam similitudinem et formam omnis respublica traducatur. — Harum rerum adipiscendarum ratio constitui uno certoque modo haud commode potest, cum debeat singulis locis temporibusque, quæ sunt multum inter se disparia, convenire. Nihilominus conservanda in primis est voluntatum concordia, quærendaque agendorum similitudo. Atque optime utrumque impetrabitur, si præscripta Sedis Apostolicæ legem vitæ singuli putent, atque Episcopis obtemperent, *quos Spiritus sanctus posuit regere Ecclesiam Dei* (1).

Defensio quidem catholici nominis necessario postulat ut in profitendis doctrinis, quæ ab Ecclesia traduntur, una sit omnium sententia, et summa constantia, et hac ex parte cavendum ne quis opinionibus falsis aut ullo modo conniveat aut mollius resistat, quam veritas patiatur. De iis quæ sunt opinabilia, licebit cum moderatione studioque indagandæ veritatis disputare, procul tamen suspicionibus injuriosis, criminationibusque mutuis, — Quam ob rem ne animorum conjunctio criminandi temeritate dirimatur, sic intelligant universi : integritatem professionis catholicæ consistere nequaquam posse cum opinionibus ad *natu-*

(1) Act. XX, 28.

ralismum vel *rationalismum* accedentibus quarum summa est tollere funditus instituta christiana, hominisque stabilire in societate principatum, posthabito Deo. — Pariter non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet ut Ecclesiæ auctoritas in vita privata observetur, in publica respuatur. Hoc enim esset honesta et turpia conjungere, hominemque secum facere digladiantem, cum contra debeat sibi semper constare, neque ulla in re ullove in genere vitæ a virtute christiana deficere.

Verum si quæratur de rationibus mere politicis, de optimo genere reipublicæ, de ordinandis alia vel alia ratione civitatibus, utique de his rebus potest honesta esse dissensio. Quorum igitur cognita ceteroqui pietas est, animusque decreta Sedis Apostolicæ obedienter accipere paratus, iis vitio verti dissentaneam de rebus quas diximus sententiam, justitia non patitur : multoque est major injuria, si in crimen violatæ suspectæve fidei catholicæ, quod non semel factum dolemus, adducantur. — Omninoque istud præceptum teneant qui cogitationes suas solent mandare litteris, maximeque ephemeridum auctores. In hac quidem de rebus maximis contentione nihil est intestinis concertationibus vel partium studiis relinquendum loci, sed conspirantibus animis studiisque id debent universi contendere, quod est commune omnium propositum, religionem remque publicam conservare. Si quid igitur dissidiorum antea fuit, oportet voluntaria quadam oblivione conterere : si quid temere, si quid injuria actum, ad quoscumque demum ea culpa pertineat, compensandum est caritate mutua, et præcipuo quodam omnium in Apostolicam Sedem obsequio redimendum.

Hac via duas res præclarissimas catholici consecuturi sunt : alteram, ut adjutores sese impertiant Ecclesiæ in conservanda propagandaque sapientia christiana :

alteram ut beneficio maximo afficiant societatem civilem, cujus malarum doctrinarum cupiditatumque caussa, magnopere periclitatur salus.

Hæc quidem, Venerabiles Fratres, habuimus, quæ universis catholici orbis gentibus traderemus de civitatum constitutione christiana, officiisque civium singulorum.

Ceterum implorare summis precibus oportet cœleste præsidium, orandusque Deus, ut hæc, quæ ad ipsius gloriam communemque humani generis salutem cupimus et conamur, optatos ad exitus idem ipse perducat, cujus est illustrare hominum mentes, permovere voluntates. Divinorum autem beneficiorum auspicium, et paternæ benevolentiæ Nostræ testem vobis, Venerabiles Fratres, et clero populoque universo vestræ fidei vigilantiæque commisso apostolicam benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 1 nov. an. MDCCCLXXXV.

LEO PP. XIII.

Rousseau-Leroy, Impr.-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

L'ETUDIANT EN THEOLOGIE

PREMIER ARTICLE

I

On réserve d'ordinaire la désignation d'*étudiant* aux jeunes gens qui fréquentent les cours de quelque faculté. Les séminaires de France, en tant qu'ils sont des écoles de sciences ecclésiastiques, n'ayant pas été constitués en Facultés de Théologie ni en Facultés de Droit canon, ceux qui y étudient ne portent pas à proprement parler le nom d'étudiants. Nous ne les avons pas en vue en entreprenant d'écrire ici quelques pages sur l'*étudiant en théologie*. Mais alors où est cet étudiant, dans notre pays? Au sein des diverses académies et universités libres de France, nous voyons un nombre convenable de disciples se presser autour des chaires de droit civil et de médecine, de lettres et de sciences; tandis que les facultés libres canoniques de théologie sont un peu trop abandonnées par les catholiques à la Providence de Dieu, et ne comptent, dans toute l'étendue du territoire français, qu'un nombre vraiment négligeable d'étudiants, dont beaucoup s'y trouvent comme de passage. A quoi bon s'occuper d'un groupe de personnes presque nul sous le rapport du nombre? A cette question, nous répondons résolument: s'il n'y a pas encore en France d'*étudiants en théologie*, il faut qu'il y en ait quelque jour; et il nous semble opportun d'en parler, ne serait-ce que pour empêcher de perdre de

vue l'un des éléments les plus importants pour donner au clergé français le rang dans la science et le lustre extérieur qui lui doivent revenir.

Sans doute ce ne sont pas les diocèses, de plus en plus obérés par des charges de toutes sortes, qui peuvent prendre encore pour eux, celle d'entretenir des étudiants de facultés. A part quelques rares sujets dont les talents brillants détermineraient à faire en leur faveur de réels sacrifices, les jeunes gens sans patrimoine qui se donnent à l'Eglise pour la servir dans les rangs de ses ministres, ne sauraient prétendre à recevoir la formation et l'instruction ecclésiastique dans une plus large mesure que celle des séminaires diocésains. Seulement, que les familles vraiment chrétiennes et jouissant des dons de la fortune veuillent bien prendre garde à ce point. Pourquoi tes fils de famille frappent-ils en foule à la porte des écoles où se distribue le savoir humain, en délaisssant totalement les abords du sanctuaire de la science sacrée ? C'est la dîme d'entre eux, et je dirais ce sont parmi eux les aînés, qui de droit appartiennent à Dieu, et devraient être donnés à l'Eglise pour la servir aussi bien que le font les enfants des pauvres. Les classes dirigeantes de la société devraient avoir quelques jeunes gens leur appartenant, sur les bancs des Facultés de Théologie, comme elles en ont sur ceux des Facultés profanes, et généralement de toutes les Ecoles supérieures. Si le saint Concile de Trente prescrit de recruter principalement la milice ecclésiastique dans les rangs inférieurs de la société, il n'entend pas par là exclure des dignités sacrées les riches de la terre ; il se contente d'imposer aux familles assez bien inspirées pour donner leur fils à Dieu, l'obligation d'élever ce fils à leurs propres frais, sans laisser à l'Eglise la charge

inacceptable de le nourrir lui aussi des aumônes des fidèles : « Pauperum autem filios præcipue eligi vult, « nec tamen ditiorum excludit, modo suo sumptu alan- « tur, et studium præ se ferant Deo et Ecclesiæ inser- « viendi (1). »

D'ailleurs, la sainte Eglise, toujours pleine de sagesse, parlant par la bouche des papes et des conciles, insiste davantage sur les différents points de sa discipline, suivant les besoins du temps. Et il ne lui était pas nécessaire de convoquer les fils des grands à entrer dans les rangs du clergé, en des siècles où les dignités ecclésiastiques ne semblaient que trop une sorte d'apanage revenant de droit aux cadets et autres fils de famille, pour leur procurer à tous des avantages temporels, au grand détriment du bien de la société religieuse et du salut des âmes. Il y avait longtemps que ces fils de famille se contentaient de passer quelques jours à étudier parmi les clercs, pour être promus soudainement et prématurément aux plus hautes fonctions ecclésiastiques. Vers l'an 1127, saint Bernard s'en plaignait amèrement à Hugues, évêque de Sens : « Scholares pueri et impuberes adolescentuli ob san- « guinis dignitatem promoventur ad ecclesiasticas di- « gnitates; et de sub ferulâ transferuntur ad principandum « presbyteris ; lætiores interim quod virgas evaserint « quàm quod meruerint principatum ; nec tam illis « blanditur adeptum, quam ademptum magisterium. » Certes, il en va tout différemment aujourd'hui. Est-ce donc parce que l'Église n'a plus à offrir aux grands des avantages temporels pour leurs fils, que ceux-ci lui sont aujourd'hui obstinément refusés ? La question a été posée par le cardinal Pie : « Plus le ministère sacré

(1) *Sess.* XXIII, *de Reformatione*, cap. XVIII.

sera, disait-il, dépourvu de tout avantage et de tout éclat extérieur, moins on s'expliquera que certaines classes de la société, chez qui les sentiments élevés sont traditionnels, en demeurent opiniâtrement éloignées. Et comme il n'en a pas toujours été ainsi, comme les charges ecclésiastiques ont été autrefois avidement recherchées, il vient à l'esprit de pénibles rapprochements entre cet empressement d'alors et cette abstention d'aujourd'hui. Si l'Église offrait des richesses, il serait généreux à vous et il pourrait vous être permis d'en abandonner l'accès à d'autres. Mais parce qu'elle est pauvre, et que vous êtes riches ou du moins aisés, c'est votre devoir et ce serait votre honneur d'accourir à elle, et d'apporter avec vous ce qu'elle est devenue impuissante à vous donner par elle-même. »

Pourquoi faut-il que le document éloquent d'où ce passage est tiré (1), et les nobles efforts tentés par le saint prélat sur quelques personnes soient demeurés presque sans résultat ? Ah ! la cause des Facultés de théologie serait gagnée, je veux dire leurs Maîtres, *Sapientissimi Magistri*, seraient assurés d'avoir de nombreux disciples, si l'on était pénétré de ce que l'illustre évêque de Poitiers a dit « sur le devoir urgent de la génération actuelle envers le sacerdoce ! » Il affirme « entrer au cœur de la question contemporaine » en faisant aux chrétiens de nos jours la déclaration suivante :

« Parlons sans détour. Le sacerdoce, qui est le premier besoin, le premier rempart et le premier honneur des sociétés, n'a pas tant à réclamer auprès de ses adversaires qu'auprès de ceux qui se disent et qui

(1) *Lettre pastorale pour le Carême* de 1877.

sont réellement ses amis. Atteint par les uns dans l'exercice de leurs droits, il est menacé par les autres dans son existence même.

« Disons tout. Le symptôme le plus grave de la situation : c'est que les classes qui s'intitulent volontiers classes dirigeantes, ont répudié pour leur compte le ministère ecclésiastique. D'heureuses mais trop rares exceptions ne sauraient infirmer notre assertion : la vocation au sacerdoce est considérée, en France, par le plus grand nombre des familles prépondérantes, comme une vocation qui leur est étrangère, et l'exemption du service religieux est devenue pour elles comme un apanage acquis à leurs conditions. Tournez-vous vers la bourgeoisie ou la noblesse, vers le commerce, l'industrie ou la finance, vers la grande ou la moyenne propriété, vous trouverez partout le même préjugé. Sur ce point, les familles chrétiennes se distinguent à peine des familles incroyantes, et c'est un égal phénomène quand l'action extraordinaire de la grâce fait surgir un prêtre du sein des unes comme des autres.»

Combien les parents qui ont quelque aisance et quelque rang dans le monde, sont loin, aujourd'hui en France, de mériter les félicitations adressées au cinquième siècle, par saint Paulin de Nole à Cythérius, son parent et ami, personnage jouissant en Aquitaine de tous les avantages que procurent un rang élevé, la richesse et une haute culture intellectuelle ! Le saint évêque s'écriait ravi :

Benedictus auctor fonsque Sanctorum Deus,
Non stulta jam tantum, neque
Infirma mundi defluentis eligit,
Ut alta mundi destruat :
Sed, ut ipse dixit, cuncta jam sursum trahens,
Et alta mundi vendicat...

Insigne tantæ jam spei certum tibi
Magno coruscat pignore,
Plantata Domino in atriis Hierusalem
Tui propago germinis.
Namque ut fideli te patri componeret,
A te poposcit filium,
In semine Isac semen adscribens tuum,
Ipsumque ut Isac expetens,
Quem tu Abrahæ caritatis æmulus,
Vivam dedisti victimam,
Deoque tradens jam peremisti tibi,
Ut salvum habere firmius.

Saint Paulin ne se contentait pas de louer en si beaux vers Cytherius du sacrifice que celui-ci avait fait à Dieu de son premier né ; il promettait aux généreux parents une récompense bien digne d'envie :

Ut pullus aquilæ dicitur repascere
Cura parentes mutua,
Quos vis senectæ rursus implumes facit,
Nidoque pascendos refert :
Donec replumi vestiantur corpore,
Pennisque florescant novis.
Versi vicissim more naturæ novo
Sunt filiis pulli senes...
Sic istæ pullus gratiarum filius
Vestræ salutis prævius,
Avium per alta commeantum nubila
Sit spiritalis æmulus...
Benedicta proles, sancta radix, et bonæ
Rami feraces arboris.
Deo dedistis nutriendum filium ;
Et ille sic vobis alit,
Vos ut vicissim nutriat canos puer ;
Senibus magister parvulus,
Pietatis admirabili mysterio
Factus parens parentibus (1).

(1) S. Paulini Nolani Ep. *Poemata*, *Poema* XXIV.

On peut l'affirmer : non-seulement les parents qui auraient donné à Dieu leur fils en le consacrant au service des autels, se seraient ainsi procurés pour eux-mêmes, en la personne de cet enfant devenu prêtre, une foule de bénédictions spirituelles et temporelles ; mais les familles elles aussi dont les rejetons seraient entrés dans l'Eglise, recevraient par ce contact de leur sang avec l'air vivifiant du sanctuaire, une sève nouvelle et régénérée trop souvent nécessaire aujourd'hui à de vieilles races jadis pleines de vigueur, mais qui semblent désormais épuisées, et demeurent sans action dans la société. D'autre part le même moyen pourrait procurer aux familles dont les membres déploient leur activité dans la sphère des affaires commerciales ou celle de l'industrie, un noble éclat et une puissance d'action sur les classes laborieuses, dont ces familles ont un besoin réel. Au surplus, ce refus ou ce sacrifice de la dîme de leurs fils à l'Eglise par les familles chrétiennes et aisées, est une question de vie et de mort agitée entre Dieu et ces familles : « Est-ce donc le Seigneur, dit encore le cardinal Pie, qui a jeté son anathème définitif sur ces maisons, et qui a juré que ces races n'entreraient plus dans son sanctuaire. Dans ce cas, il faudrait s'attendre, d'ici un siècle, à des renversements sociaux sans pareils. Une fois encore il serait écrit là-haut : place aux démolisseurs, place aux nouveaux barbares, dont les fils adoucis et purifiés reprendront, à leur jour, dans le temple de Dieu, le rang qu'ont déserté et d'où sont désormais déchus les privilégiés du passé... Il est temps de l'éclairer (la société française) sur le péril, sur le mal, sur le besoin, sur le devoir urgent de l'heure actuelle. »

S'ils demeurent sourds à la voix d'un prince de l'Église, qu'ils entendent du moins les accents d'un pro-

phète inspiré par l'Esprit saint, ceux qui se préoccupent exclusivement de se faire une maison à eux-mêmes, sans prendre aucun souci de la maison de Dieu qu'il faut réédifier, c'est-à-dire du corps des ministres sacrés qui a besoin de se recruter !

L'an deux du règne de Darius, le premier du sixième mois, Jéhovah fit, par l'intermédiaire du prophète Aggée, entendre sa parole à Zorobabel, fils de Salathiel, préfet de Judée, et à Jésus, fils de Josedec, grand prêtre, en ces termes :

« Ainsi parle Jéhovah des Sabaoth, il dit :

« Ce peuple dit :

« Le temps n'est pas venu, il n'est pas temps de bâtir le temple de Jéhovah. »

Jéhovah fait entendre sa parole par l'intermédiaire du prophète Aggée en ces termes :

« N'est-il pas temps pour vous de vous installer dans des maisons parquetées, tandis que ce temple est délabré ? Eh bien ! voici ce que dit Jéhovah des Sabaoth :

« Réfléchissez en vous-mêmes sur vos entreprises. Vous « avez semé en grande quantité, et l'on n'a eu qu'un tout « petit rapport ; on a mangé sans se rassasier ; on a bu « sans se désaltérer ; on s'est vêtu sans se réchauffer ; « ceux qui ont gagné quelque salaire, l'ont mis dans un « seau percé. »

« Voici ce que dit Jéhovah des Sabaoth :

« Réfléchissez en vous-mêmes sur vos entreprises. »

« Gravissez le mont, portez des pièces de bois, élevez le « Temple. Il me satisfera et je serai glorifié, dit Jéhovah. »

« Vous avez vu ce qui était considérable devenir un rien ; « et ce que vous avez ramassé à la maison, j'ai soufflé « dessus. — Pourquoi ? dit Jéhovah des Sabaoth. — A cause « de mon Temple qui est délabré, tandis que chacun de « vous s'empresse à sa propre maison. C'est pour cela que « les cieux ne peuvent plus vous donner de rosée, ni la

« terre vous donner ses produits. J'ai appelé la stérilité « sur la terre et sur les montagnes ; sur le froment et sur « le vin ; sur l'huile et sur tout ce que la terre produit ; sur « les hommes et sur les animaux domestiques ; sur tout « ce qui s'acquiert à grand labeur (1). »

La France se trouve aujourd'hui dans un état de crise générale : crise religieuse et politique, crise morale et crise sociale, crise financière et agricole, crise commerciale et industrielle. Pourquoi ? Il me semble que la réponse du prophète s'applique aussi à ce qui nous concerne. Si les familles prépondérantes se préoccupaient d'apporter « du bois » à la maison de Dieu, c'est-à-dire de donner au sanctuaire quelques-uns de leurs rejetons, au lieu de travailler uniquement pour leurs intérêts propres et les intérêts généraux de l'ordre profane, les bénédictions du ciel descendraient sur notre pays ; tandis que, elles, faisant défaut, tout le labeur des hommes, si opiniâtre qu'il soit, devient stérile et inutile.

Les Juifs du temps d'Aggée se rendirent aux avertissements de l'homme de Dieu, et ce fut leur salut. Si les familles françaises savent les imiter, elles serviront mieux par là leurs intérêts que par tout autre moyen. Mais, nous l'espérons, la question du recrutement du sacerdoce n'existera plus en notre pays, et en même temps sera sauvegardée la vie des facultés de théologie. Nous pourrions dire celle des Universités catholiques elles-mêmes ; car si ces grandes institutions ne sont pas couronnées par la Faculté reine des autres, le clergé du premier et du second ordre, ne se trouvant pas intimement mêlé à teur vie, n'aura

(1) Ch. I, 1-11.

point pour elles un amour aussi vif, aussi filial, aussi généreux peut-être, que serait cet amour dans le système d'éducation académique en faveur duquel nous osons bien élever notre humble voix.

II

Nous demandons donc des jeunes gens se sentant appelés à servir l'Église dans les rangs du clergé, et en état de faire, aux frais de leurs familles, leurs études théologiques. Il est inutile de dire que pour aborder l'étude de la science sacrée, chacun de ces jeunes gens doit avoir terminé ses *humanités*. Mais ce qu'il importe de faire remarquer, c'est que la philosophie est une partie importante, peut-être la plus importante des *humanités*. On ne peut se livrer sérieusement à l'étude de la théologie scolastique, si l'on n'a pas appris auparavant la philosophie scolastique et été formé par cette noble science à l'art du raisonnement et de l'argumentation en forme ; si l'on n'a pas reçu d'elle les notions que donne la lumière de la raison sur les premiers principes des choses. Or, la philosophie scolastique, la vraie philosophie reconnue par l'Église, est remplacée, dans le cadre des études d'*humanités*, tel que le tracent les programmes de l'État pour les grades *ès-lettres*, par une philosophie écourtée, sur les principes desquels il serait souvent nuisible de s'appuyer au cours des études théologiques. Les circonstances étant telles, si je connaissais quelque famille dont l'enfant voulût entrer dans les ordres, et qui fût assez chrétienne, assez généreuse, pour se rendre à cette invitation, je n'hésiterais pas à dire aux parents du jeune rhétoricien : « Renoncez à voir votre fils

recevoir de l'État la sanction de ses études littéraires : ne le laissez pas travailler plus longtemps pour l'obtention d'un grade qui serait acquis au détriment des études ecclésiastiques du futur prêtre : l'heure est venue de le présenter aux maîtres qui n'enseignent pas d'après les programmes de l'État, mais suivant la direction imprimée par l'Église, pour conduire directement leurs disciples à la possession de la science sacrée. » Que je voudrais être assuré de voir se réaliser la prédiction de M. l'abbé Didiot, au sujet de ce jeune rhétoricien qui veut être un jour docteur en théologie ! « Ce rhétoricien se rencontrera, disait l'éminent Doyen du Collège Théologique de Lille, et plus tard il sera, comme au moyen âge, toute une multitude (1). » Le cours de ces études philosophiques que doit avoir fait l'étudiant en théologie, est fixé à deux années par M. l'abbé Didiot (2), d'après un article des statuts de la Faculté théologique de Lille, dont voici le texte : « Priusquam theologicis studiis incumbat, unusquisque « philosophicis disciplinis, junctis saltem matheseos et « physices elementis, toto biennio vacet, ac in fine « cujuslibet anni juxta leges in Facultate philosophica « præscriptas examen publicum subeat (3). »

Le décret en date du 23 août 1881, rendu par la S. Congrégation des Études en faveur de la Faculté de Théologie d'Angers, pose aussi aux candidats pour les grades théologiques, comme condition nécessaire : « Ut certo constet... duos integros annos impendisse « in studio Logicæ, Metaphysicæ et Ethicæ... neque

(1) *Discours prononcé à la rentrée solennelle des Facultés catholiques de Lille.* (*Rev. des Scienc. Eccl.* novembre 1880.)

(2) Ibid, p. 388.

(3) *Statutum S. Fac. Theol. in Univ. Cath. Insul.* 1876, cap. 5, art. 23.

« exercitiis academicis defecisse, et in iis methodum « scolasticam et linguam latinam adhibuisse (1). » L'étudiant en théologie devra donc avoir suivi pendant deux ans les cours de philosophie scolastique, dans la Faculté catholique des Lettres ou de Philosophie, à laquelle ces cours appartiennent. Il devra pendant ce laps de temps avoir pris part à des exercices académiques, s'être exercé aux argumentations, et avoir fait usage de la langue latine, vêtement propre et officiel sous lequel les doctrines philosophiques et théologiques comme les enseignements du droit canonique et du droit romain, doivent se présenter honorablement dans l'École.

Les statuts de Lille exigent que les études philosophiques de l'étudiant en théologie aient été couronnées par des examens avantageusement subis. Pourquoi les Facultés catholiques n'iraient-elles pas plus loin ? Pourquoi n'useraient-elles pas du pouvoir qu'elles tiennent de l'autorité pontificale, et ne conféreraient-elles pas des grades en philosophie, des titres que la prudence pourrait conseiller de voiler sous un nom arbitraire, et qui demeureraient sans valeur aux yeux de l'État, mais qui consoleraient les étudiants ecclésiastiques d'avoir renoncé peut-être au baccalauréat de l'État, et du moins les honoreraient aux yeux de l'Église et de ses vrais enfants ?

Mais voici un aspirant au sacerdoce, dont les études philosophiques sont terminées, et qui se trouve dans toutes les conditions requises pour devenir étudiant en théologie. Il frappe à la porte de la S. Faculté, et est admis à y prendre place dans les rangs des disciples. Quelles obligations allons-nous imposer à ce

(1) Art. I, 2°.

jeune homme pour qu'il puisse obtenir les grades sacrés, but de tous ses travaux?

Dans *un plan d'études ecclésiastiques* que j'avais essayé de tracer ici-même, il y a quelques années (1), je demandais que les cours de théologie à suivre pour l'obtention des grades en cette Faculté, formassent deux séries successives de quatre années chacune.

Mais je déclarais donner « un plan conçu en dehors de toute préoccupation des difficultés pratiques qui peuvent s'opposer à sa réalisation ; » et je n'omettais pas d'avouer « que les obstacles opposés de tout côté, par la situation antérieure des choses, par la législation, par le manque de ressources pécuniaires etc., empêchent de conformer en pratique, la direction des études à l'idéal que l'on admet en théorie. » C'est à ce point de vue de la pratique que je me place au contraire aujourd'hui. S'il est bon à de certains moments de rechercher l'idéal, il faut bien, lorsqu'on veut en arriver à l'action, tenir compte des obstacles et des difficultés qui se présentent, et s'arrêter à une pratique plus ou moins différente de la pure théorie. Or, en tenant compte de l'état actuel des choses, il nous semble que l'on doive se borner à imposer à l'étudiant en théologie l'obligation de suivre les cours, non pas pendant deux, mais pendant une seule série de quatre années. Ainsi le détermine en effet l'article 1er du Décret de 1881 en faveur de la Faculté de Théologie d'Angers, article dans lequel il est dit : « Laurea in Facultate « Andegavensi insigniri peroptans, integrum S. Theo- « logiæ cursum, quatuor scilicet annorum spatio, ex- « plere, Theologiæ Dogmaticæ et Morali, S. Scripturæ « et Historiæ Ecclesiasticæ operam dando, itemque

(1) *Rev. des Sc. eccl.*, février 1881.

« exercitiis, argumentationibus et casuum moralium « solutioni interesse debet. Les statuts de la Faculté de Théologie de Lille eux-mêmes n'exigent pas davantage en fait de temps. Voici la teneur de l'article qu'ils contiennent à ce sujet:

Qui ad gradus academicos contendunt, quatuor annis cursum ita distinctum perficiant:

Anno primo : Introductio in S. Scripturam, Lingua hebraïca (nisi quis per annum illi jam studuerit,) Theologia dogmatica, Theologia moralis.

Anno secundo : Introductio in S. Scripturam, Theologia dogmatica, Theologia moralis, Historia ecclesiastica.

Annis tertio et quarto : Exegesis Biblica, Theologia dogmatica, jus canonicum, Historia ecclesiastica (1).

On peut admettre l'étudiant à subir l'épreuve du baccalauréat, pendant le cours de ces quatre années, à un moment déterminé ; ainsi qu'à subir l'épreuve de la licence au bout des mêmes années. C'est la concession faite aux étudiants de la Faculté de Théologie d'Angers, par le décret d'août 1884 de la S. Congrégation des Études. L'article III° de ce décret est ainsi conçu en sa première partie : « Qui cursum theo- « logicum in Facultate conficiunt, ad experimentum « pro Baccalaureatu contendere possunt sub finem « primi vel secundi anni, pro Licentia vero sub finem « quarti. »

A Rome les cours de théologie, déterminés pour l'obtention des grades en cette Faculté, sont également de quatre années seulement, au bout desquelles on arrive au doctorat (2). Les statuts provisoires de la

(1) Cap. V, art. 25.

(2) Lille est plus exigeant : il y faut trois ans d'études pour être bachelier simple ; le baccalauréat formé suit la quatrième année ;

Faculté de Théologie de Toulouse, fixent à la vérité à quatre ans la durée des cours de Théologie à suivre dans la S. Faculté : « Cursus studiorum in Sacrâ Facul-« tate quatuor annis perficitur (1). » Mais les mêmes statuts exigent que l'étudiant en théologie ait auparavant fait de premières études théologiques pendant à peu près le même laps de temps, dans une École d'ordre inférieur, dans un séminaire diocésain : « Nul-« lus clericus ad prælectiones academicas admittatur, « nisi in sacris constitutus, et, juxta normam suæ diœ-« cesis, totum philosophiæ ac theologiæ curriculum « expleverit (2). » De telles exigences, qui paraissent avoir été inspirées par la préoccupation peut-être un peu trop exclusive de sauvegarder tous les intérêts des séminaires diocésains, de telles exigences, dis-je, ne pourraient-elles pas nuire à la prospérité d'une Faculté ? Les temps sont tellement durs pour les Facultés catholiques de Théologie en France, que demander beaucoup aux étudiants, c'est éloigner la plupart des jeunes gens des bancs de l'École.

Donc, à l'humble avis que nous prenons la liberté d'émettre, sans avoir d'ailleurs aucune autorité pour rien déterminer, et à raison des circonstances présentes, sinon en toute hypothèse, il suffira que l'étudiant en Théologie suive les cours pendant quatre années, pour pouvoir être admis, là du moins où Rome l'aura concédé, aux grades du baccalauréat et de la licence, et pour avoir le droit de préparer ensuite les thèses à soutenir, au bout d'un temps plus ou moins considé-

une année d'études personnelles est ensuite nécessaire pour la licence, et trois autres pour le doctorat. (*La Rédaction.*)

(1) Cap. IV, art. 17.

(2) Cap. I, art. 4.

rable, pour l'obtention du grade de docteur. Il faut absolument que l'étudiant suive les cours, passe les quatre années dans la même institution, c'est-à-dire dans la Faculté, et non pas partie dans un séminaire diocésain, et partie dans la Faculté. S'il en était autrement, comment les cours pourraient-ils être distribués de manière à remplir entièrement le cadre des études théologiques? La question de la rédaction du programme de ces cours nous paraît capitale pour le profit que l'étudiant doit retirer de l'enseignement donné dans les Facultés de Théologie. La Théologie scolastique, comprenant principalement la dogmatique et la morale; la Théologie positive, comprenant principalement la patrologie et l'histoire ecclésiastique; la science de l'Écriture sainte, comprenant principalement l'exégèse biblique et l'histoire sainte, sont les matières dont l'étude doit être menée simultanément pendant le cours de ces quatre années d'études théologiques. Avec l'audition et la préparation des leçons, et la rédaction des notes prises sur les bancs, l'étudiant devra, pendant les mêmes années, prendre part aux exercices dont parle l'article 1er cité ci-dessus du décret en faveur de la Faculté d'Angers : « *exercitiis, argumentatio-* « *nibus et casuum moralium solutioni interesse debet.* » L'article 21e des statuts provisoires de la Faculté de Toulouse dit de même : « Curent professores, prout « varia feret studiorum species, ut iteratis argumen- « tationibus, juxta modum scholasticum, alumni exer- « ceantur. » D'autre part, l'article 29e des statuts de la Faculté de Lille impose aux étudiants cette double obligation : « In præparandis, excipiendis et recolendis « prælectionibus valde diligentes se præbeant sacrarum « disciplinarum candidati. Sedulo pariter in repeti- « tionibus et argumentandi exercitiis quisque suas

« partes impleat. » Un document officiel émanant du Collège Théologique de Lille expose encore, dans les termes suivants, combien est grande pour l'étudiant l'utilité à retirer des exercices d'argumentation en usage dans les Ecoles de Théologie :

« Persuasum habeat unusquisque discipulus illas « disputationes scholasticas non utiles tantum, verum « omnino necessarias esse ad profectum in scientia « theologica. Disputando enim discimus et ordinate « cogitare, et judicare cum maturitate, et loqui cum « proprietate. Ingenium fit subtilius, reflexio celerior, « intelligentia promptior. Præterea in opinionum con- « flictu deprehendimus quædam a nobis ignorari, « quædam confuse cognosci aut non satis clare ; dis- « sertiones quasdam esse limitibus circumscribendas, « quasdam accuratius proponendas, etc. Unde fit ut « qui prius in hujusmodi pugna serio se exercuerit, « postea validus inveniatur ac strenuus ad congre- « diendum cum fidei hostibus (1). »

Qui nous donnera d'assister, dans une *Salle des actes* décorée des portraits des docteurs qui ont illustré une Université, à ces *actes* jadis si brillamment soutenus, et constituant la principale partie des solennités académiques (2). Hélas ! les belles thèses que l'on tenait à la main en ces séances, qu'encadrent d'admirables gravures, et qui se déploient parfois sur une longue bande de satin, ces belles thèses ne se rencontrent plus aujourd'hui à Angers et ailleurs, si ce n'est chez quelque amateur, dans la boutique d'un

(1) *Documenta ad collegium Theol. Univ. cath. spectantia*, Insulis, 1877, p. 8.

(2) Sauf les portraits que nous n'avons pas à Lille, le vœu de l'auteur est pleinement rempli dans le Collège Théologique. (*La Rédaction.*)

brocanteur et au *Musée d'archéologie* ! Et ceux qui soutenaient des propositions théologiques ou philosophiques éditées avec tant d'art et de goût, semblent eux aussi appartenir au passé et n'avoir plus place sur la scène actuelle du monde (1). Puisse-t-il en être autrement dans un avenir tout prochain !

La soutenance des thèses pour l'obtention du Doctorat est assurément l'un des principaux *actes* qui puisse avoir lieu dans une Faculté de Théologie. Non seulement les statuts de la Faculté de Toulouse exigent que le candidat aux trois grades théologiques soit ecclésiastique et non laïc, *propter reverentiam sacro Ecclesiæ Magistro debitum, cujus laïcos non decet participes fieri* (2) ; mais les statuts de la Faculté de Théologie de Lille demandent encore que les prêtres seuls soient régulièrement admis à subir l'épreuve pour le doctorat. L'article 36e de ces derniers statuts est conçu en ces termes :

« Regulariter et nisi in aliquo casu particulari dis-
« pensandum videatur, baccalaureatu nemo decorari
« possit nisi clericus, licentia nisi subdiaconus, docto-
« ratu nisi jam sacerdos. »

C'est seulement deux ans après l'achèvement des études théologiques dans la Faculté, et l'obtention de la licence, que l'on peut, à Angers, subir l'épreuve du doctorat. Ainsi le détermine l'article IV du décret rendu en faveur de la Faculté de Théologie de cette ville :

« Ad experimentum pro Laurea non admittentur

1. A Lille, comme à Rome et plus qu'à Rome, nous avons substitué la brochure et le volume à la pancarte, comme aussi le papier au satin ; mais cette substitution même nous semble tourner à l'avantage de la science. (*La Rédaction.*)

(2) Cap. V, art. 28.

« nisi qui duabus saltem annis postquam Licentiam « consecuti fuerint, studio S. Theologiæ operam dare « perrexerint, quin tamen prælectiones in Facultate « frequentare teneantur. »

A Rome, au contraire, il n'est pas nécessaire d'attendre si longtemps pour présenter et soutenir ses thèses de doctorat.

En vertu de l'article V du décret rendu en faveur de la Faculté de Théologie d'Angers, les candidats à chacun des trois grades, doivent subir une épreuve orale et une épreuve écrite : *juxta formam et circa materiam quæ in Instructione S. Congregationi exhibita præfinitur ac descripta habetur*. Or pour le doctorat, cette instruction exige du candidat :

« 1° Duæ satis doctæ elucubrationes de licentia « Rectoris typis mandandæ, quarum una latine scripta « circa Theologiam dogmaticam, altera vero gallice « scripta circa Scripturam sacram vel Historiam Eccle- « siasticam quasque Candidatus tribus circiter horis « adversus impugnantes vindicaturus sit.

« 2° Centum theses seu positiones de universa Theo- « logia, a Rectore adprobatæ, quasque Candidatus « quatuor horis propugnandas suscipiet. »

L'article 26e des statuts provisoires de la Faculté de Théologie de Toulouse contient des prescriptions à peu près identiques. Voici la teneur de cet article.

« Qui lauream Doctoratus obtinere velint, duas theses « diligenter exarent, unam de aliqua questione theolo- « gica, alteram de quæstione scripturæ sacræ vel histo- « riæ ecclesiasticæ, quæ prius examinatæ a doctoribus « deputatis, visæ et probatæ a decanis et Rectore, typis « mandentur. Deinde, die præfixa candidatus ad Lau- « ream thesim utramque, coram collegio Doctorum, « quinque saltem argumentantibus, propugnabit. »

« Pro thesi theologica, duæ horæ ante meridiem « et pro thesi altera idem lapsus temporis post meri- « dem in argumentando insumantur. Die postera, iterum, « coram collegio Doctorum, quinque saltem argumen- « tantibus, de universâ Theologiâ, juxta articulos a « Facultate propositos candidatus interrogetur.

Les lois académiques qui exigent ainsi du candidat pour le doctorat deux *thèses* ou *dissertations* imprimées, convenablement développées et portant l'une sur un sujet dogmatique, l'autre sur un sujet critique, ont l'avantage de faire figurer plusieurs des diverses branches des études théologiques parmi les matières sur lesquelles peut ou doit porter l'épreuve de chaque candidat pour le doctorat.

Les Statuts de la Faculté de Lille demandent seulement à ce candidat qu'il fasse preuve d'une science éminente en quelqu'une des branches de la Théologie : *eximiæ scientiæ in aliqua theologica disciplina specimen præbeat.*

L'article 39e des statuts que nous citons poursuit en ces termes : Duplici vero ratione id fiet :

« 1° Exhibita inaugurali dissertatione quæ trium Doc- « torum judicio probata, atque ad ecclesiasticarum et « academicarum legum normam recognita typis edatur.

« 2° Publice propugnatis thesibus (prælo etiam com- « mittendis) circa disciplinam universam e qua disser- « tatio desumpta fuerit.

Si nous ne sommes le jouet de quelque illusion, cette dernière législation académique ouvre presque la porte, pour lui permettre de s'introduire dans l'école, au système de scission que nous avons exposé et réclamé ici-même, il y a quelques années (1). Nous ne

(1) Voy *Un plan d'études ecclésiastiques.* (*Rev. des sc. eccl.*, février 1881).

jugeons pas entre la pratique de Lille d'une part (1) et celle d'Angers et de Toulouse d'autre part ; d'ailleurs l'une et l'autre nous semblent bonnes.

Mais ce que nous demandons avec instance, c'est qu'en France l'on n'imite pas l'usage de Rome où toutes les thèses défendues par le candidat portent sur la dogmatique et où celui-ci n'a aucun travail imprimé à présenter. Nous demandons que les matières d'Ecriture sainte et de théologie positive soient à leur tour traitées comme celles de théologie scolastique, dans des *thèses ou dissertations* imprimées requises du candidat pour le doctorat en Théologie.

Pendant la durée de ses études théologiques, le jeune ecclésiastique dont nous parlons en cet article, ferait une chose très utile pour l'Eglise et pour lui même, s'il s'imposait l'obligation de suivre en même temps les cours de droit canon. La science de ce droit est des plus nécessaires en France, où de prétendues libertés et une situation anormale résultant des troubles de la Révolution, ont trop souvent servi de prétexte pour ne pas observer des lois ecclésiastiques en vigueur ce qu'il serait possible de garder. Mais il importe de reconnaître que le droit canonique appartient à la Faculté de droit et non à celle de Théologie, pour ne pas découroner la première d'entre ces deux Facultés. Si le Christianisme reprenait en notre pays son règne d'autrefois l'on verrait mêlés sur les mêmes bancs de nos Universités, au pied des chaires de

(1) Le vrai sens de cette pratique est d'une part d'exiger que le candidat au doctorat continue de cultiver en grand et tout au large la théologie et de l'obliger d'autre part à spécialiser son travail de manière à faire progresser la science théologique dans une de ses branches au moins ; et c'est à quoi nous voulous que serve déjà la thèse de doctorat (*La Rédaction*).

droit canonique, des étudiants laïcs et ecclésiastiques. Et quand, imbus des mêmes doctrines, pénétrés des mêmes principes, ces étudiants, devenus hommes mûrs, se retrouveraient en face les uns des autres sur quelque terrain où le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil se rencontrent nécessairement, les conflits d'aujourd'hui cesseraient bien vite, une harmonie complète régnerait entre les deux autorités, et à la place d'une séparation réclamée si haut par quelques uns, nous aurions une union admirable de l'Eglise et de l'Etat (1).

L'abbé Bourdais,
Docteur en Théologie,
Professeur de théologie aux Facultés Catholiques d'Angers.

A Lille, deux ans de droit canonique sont imposés à tout aspirant au baccalauréat formé ; et le professeur chargé de ce cours au Collège Théologique enseigne simultanément la même matière, mais sur un plan différent, aux étudiants en droit civil de troisième année. Nous avons aussi l'espoir fondé que, parmi ces derniers étudiants, il s'en trouvera qui prendront leurs grades en droit canonique au Collège Théologique suivant le programme publié dans les *Documents* précédemment cités par M Bourdais. (*La Rédaction.*)

LA BÉNÉDICTION PAPALE

ARTICLE II

La bénédiction papale

La *bénédiction papale* est une bénédiction avec indulgence plénière accordée, au nom du Souverain Pontife, par ceux qu'il a délégués à cet effet. Cette indulgence se distingue des autres indulgences plénières par ses conditions et non par ses effets. Il est bon d'insérer ici une remarque empruntée à la constitution *Inexhaustum* de Clément XIII : « Ad submovendam quamcumque dubii causam, declaramus etiam per Benedictionem apostolica auctoritate, sive per ipsos Patriarchas, Primates, Archiepiscopos et Episcopos, sive per regulares quoslibet, ut præfertur, impendendam, nullam prorsus a censuris et pœnis ecclesiasticis scienter vel ignoranter incursis, absolutionem concedi, neque ab illis absolutio prætextu benedictionis hujusmodi susceptæ prætendi posse. »

La délégation peut être accordée de deux manières : ou bien le pape l'accorde d'une manière générale en faveur de toute personne qui recevra la bénédiction du délégué ; ou bien il autorise certaines classes déterminées de personnes à se faire donner la bénédiction papale. Tous les évêques peuvent obtenir une délégation générale pour donner la bénédiction papale.

Certains ordres religieux ont reçu le même pouvoir, ainsi que certains prêtres. Enfin il y a eu quelques autorisations spéciales. Nous parlerons de ces trois concessions dans trois articles.

N. I. — Bénédiction papale donnée par les évêques.

§ I. — Qui peut donner la bénédiction papale ?

C'est le pape Clément XIII, par sa constitution *Inexhaustum indulgentiarum*, du 3 septembre 1762, qui a réglé les conditions de la bénédiction papale donnée par les évêques et qui en a déterminé le rite. Nous citons d'abord le passage important de ce document et ensuite nous donnerons quelques explications :

« Porro ad submovendos quosvis abusus, qui in hac re, vel suborti deprehenduntur, vel quandoque suboriri possent, et ad augendam erga pastores eminenti Episcopatus dignitate pollentes populorum devotionem, simulque Christifidelium utilitati, de immenso et inæstimabili thesauro Ecclesiæ tradito consulere volentes, ipsorum tenore præsentium statuimus, quod deinceps Venerabilibus Fratribus Nostris Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis et Episcopis, necnon dilectis filiis Prælatis inferioribus, mitræ et pontificalium usum, territoriumque separatum cum vera qualitate Nullius diœcesis habentibus et activa in clerum et populum jurisdictione gaudentibus, nunc et pro tempore existentibus Patriarchis, videlicet Primatibus, Archiepiscopis et episcopis, duabus anni solemnitatibus, nimirum Paschate Resurrectionis Domini, alioque die festo solemni eorum respective arbitrio designando : Prælatis vero, præmissis qualitatibus præditis et in propriis territoriis degentibus, semel in anno, in uno

ex diebus quibus eorum singulis pontificalium usus ab Apostolica Sede permittitur, populo in ecclesia congregato, Apostolica Summi Romani Pontificis pro tempore existentis auctoritate, illiusque nomine, facultas solemniter benedicendi, cum elargitione plenariæ indulgentiæ, juxta ritum et formulam inferius tradendam, concedi possit et ipsorum unicuique, quamdiu illi suis respective Ecclesiis præfuerint, gratiamque et communionem cum Apostolica sive habuerint, per Litteras Apostolicas in forma Brevis, gratis, ut in similibus mos est, concedatur. Ad quorum effectum ipsos Patriarchas, Primates, Archiepiscopos et Episcopos ac supramemoratos Prælatos, nunc et pro tempore existentes in Domino hortamur, ut pro dignitatum eorum splendoris augmento et fidelium populorum ipsis creditorum congrua erga divinam justitiam satisfactione, à Nobis et successoribus Nostris Romanis Pontificibus pro tempore existentibus, facultatem hujusmodi ultro ipsis oblatam postulent et impetrare non prætermittant. »

Remarques. I. La faculté de donner la bénédiction papale n'est accordée aux évêques que sur leur demande ; et le Souverain Pontife, sans leur faire un devoir de présenter cette demande, les y exhorte vivement. Cette faculté ne leur est accordée que pour le temps où ils gouverneront la même église ; dans le cas où ils changeraient de diocèse, ils devraient solliciter une nouvelle autorisation.

II. La bénédiction papale ne peut-être donnée par l'évêque que deux fois par an, le jour de Pâques et un autre jour de fête à son choix, mais qu'il ne peut plus changer, croyons-nous, une fois qu'il l'a désigné.

Cependant des brefs particuliers autorisent certains évêques à donner plus souvent la bénédiction papale.

III. Les prélats *Nullius* ne peuvent la donner qu'une fois par an, au jour où ils ont la faculté d'exercer les fonctions pontificales.

IV. La faculté accordée aux évêques est personnelle et elle n'implique pas le pouvoir de déléguer, même un évêque coadjuteur : « SSmus D. N. Clemens PP XIII, ad preces Eminentissimi et Reverendissimi Episcopi Constantiensis, eidem benigne impertitus est facultatem elargiendi Benedictionem nomine Sanctitatis Suæ in quacumque ecclesia suæ diœcesis benevisa, non autem subdelegandi ad eamdem benedictionem impertiendam Episcopum suum Suffraganeum (1). »

On trouve cependant des rescrits qui autorisent expressément à déléguer (2).

V. La faculté de donner la bénédiction papale est suspendue pendant le temps du jubilé

« An suspensa censeatur indulgentia plenaria occasione Benedictionis solemnis ab Episcopis impertiri solitæ in aliquibus diebus solemnioribus ? — Resp. Affirmative (3). »

§ II. Cérémonial de la bénédiction papale donnée par les évêques.

Le cérémonial de cette bénédiction a été déterminé par Clément XIII, dans la bulle *Inexhaustum :*

« Ritus vero et formula a Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis et Episcopis pro impertienda benedictione una cum plenaria indulgentia post Missarum solemnia, triplici signo crucis emisso et in episcopali throno,

(1) *Rescripta authentica S. C. Indul.* 22 mars 1763, n. 212, ed. Pustet.

(2) *Ibid.* 9 janvier 1770, n. 293, et 3 juillet 1770, n. 297.

(3) *Decreta auth. S. C. Indulg* 22 décembre 1824, n. 255, ed. Pustet.

cum mitra, cæterisque sacris paramentis indutis, circumstantibus ministris, adhibendus, quod congrue de Prælatis inferioribus intelligatur, talis esse debet :

Expleta in utraque solemnitate Missæ solemnis celebratione, in primis alta voce, per ministrum superpelliceo indutum, legantur litteræ Apostolicæ, quibus indulgentia plenaria conceditur una cum potestate Benedictionem Apostolicam super populum effundendi ut de delegatione adstantibus constet, et concessio ex latino sermone in vulgarem ad populi intelligentiam, translata recitetur. Postea Episcopus, surgens, juxta ritum in Cæremoniali Episcoporum expressum dicet :

Precibus et meritis Beatæ Mariæ semper Virginis, Beati Michaelis Archangeli, Beati Joannis Baptistæ, et Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, et omnium Sanctorum.

Misereatur vestri omnipotens Deus, et dimissis omnibus peccatis vestris, perducat vos Jesus Christus ad vitam æternam.

Indulgentiam, absolutionem et remissionem omnium peccatorum vestrorum, spatium veræ et fructuosæ pœnitentiæ, cor semper pænitens et emendationem vitæ, perseverantiam in bonis operibus, tribuat vobis omnipotens et misericors Deus. R. Amen.

Et benedictio Dei omnipotentis Pa † tris et Fi † lii et Spiritus † sancti descendat super vos et maneat semper. R. Amen.

Demum, post impertitam benedictionem, publicabitur latino et vernaculo idiomate concessio plenariæ indulgentiæ, sequenti formula :

Attentis facultatibus a Sanctissimo in Christo Patre et Domino nostro, Domino Clemente, divina providentia Papa XIII, in enuntiatis Apostolicis Litteris expressis,

datis reverendissimo Domino, Domino N., Dei et Apostolicæ Sedis gratia, hujus sanctæ N. Ecclesiæ Antistiti ; eadem Dominatio sua reverendissima, Summi Pontificis nomine, dat et concedit omnibus hic præsentibus, indulgentiam plenariam in forma Ecclesiæ consueta. Rogate igitur Deum pro felici statu Sanctissimi Domini Nostri Papæ, Dominationis suæ reverendissimæ, et Sanctæ Matris Ecclesiæ. »

Remarques : I. Cette manière de donner la bénédiction papale est réservée aux évêques et aux prélats inférieurs. Si un prêtre obtenait une délégation, il devrait employer non pas la formule de Clément XIII, mais celle de Benoît XIV, dont nous parlerons quand il sera question des religieux.

II. La bénédiction papale ne peut, à moins d'un indult particulier, être donnée que par l'évêque qui a célébré la messe solennelle :

« An Episcopus, qui ex apostolico indulto bis in anno solemnem pontificiam benedictionem populo dare potest, quoties rationabili ex causa missam celebrare nequivit, an pro illa die et vice censeri possit præditus eadem delegata auctoritate populo benedicendi ? — Resp : *Negative* (1) »

On trouve une dispense accordée, le 15 janvier 1847, à l'évêque de Modène :

« L'évêque de Modène ne pouvant officier pontificalement à cause de son grand âge et de ses infirmités, demande l'autorisation de donner la bénédiction papale en assistant simplement à la messe solennelle. — Resp. Sanctissimus D. N. Pius IX Pontifex Maximus,.. attentis expositis, de speciali gratia, benigne annuit

(1) S. R. C. 8 août 1835, Tarvisina n. 4768.

juxtà preces, quando revera episcopus orator nequeat ob salutis incommoda pontificalia exercere (1). »

III. La bénédiction papale ne peut pas remplacer la bénédiction solennelle que l'évêque doit donner à la fin de la messe pontificale :

An ritus et formula dandi benedictionem apostolicam cum indulgentia plenaria post missam solemnem juxta formulam præscriptam episcopis, substitui possit rituiet formulæ dandi benedictionem solemnem juxta Cæremeniale episcoporum, dicto *Placeat*, adeo ut dicto *Placeat*, omissa benedictione solemni, impertiri possit benedictio apostolica, ut supra ? Emin. et Rev. Patres sacris tuendis ritibus præpositi in ordinariis comitiis rescribendum censuerunt : « Negative, et servetur ritus ac forma in Rom. Pontificali præscripta (2). »

IV. L'évêque doit faire lire, à la fin de la messe, avant de donner la bénédiction papale, en latin et en langue vulgaire, le rescrit complet qui l'autorise à l'accorder. Après la bénédiction donnée, il doit faire lire, en latin et en langue vulgaire, la concession de l'indulgence plénière, suivant la formule contenue dans la bulle *Inexhaustum*.

Le 7 décembre 1844, l'évêque de Coutances demanda la dispense de la lecture du bref apostolique : on la lui refusa. « Quum Episcopus Constantien.... humillime expetierit ut in hac ipsa Benedictione dispensetur ab onere legendi duplici vice Breve delegationis Apostolicæ ac simpliciter annuntiare indulgentiam plenariam ne populus abscedat ; S. C. respondendum censuit :

Juxta Pontificale Romanum (3). »

Quelques années après l'évêque de Rennes obtint

(1) S. R. C. Mutinen. 15 jan. 1847, n. 5060.
(2) S. R. C. Alexandrina, 23 mai 1835.
(3) S. R. C. Constant. 7 déc. 1844, n. 4983.

un indult qui le dispensait de la lecture latine seulement :

« . . Episcopus Rhedonen.... comperuit latinam hujusmodi lectionem adeo gravem fideles experiri utpote illam non intelligentes. Hinc S. R. C. humillimis precibus adiens idem Rmus Antistes efflagitavit, utrum deinceps hanc latinam lectionem earumdem Litterarum omittere possit, atque unicam retinere gallicam versionem ; et quatenus negative, Apostolicum dipensationis Indultum enixe rogavit. — Resp. *Affirmative ex gratia speciali*, et ad D. Secretarium Cum SSmo. — *SSmus Rescriptum S. C. adprobavit confirmavit que* (1). »

Le même jour, l'évêque de Quimper obtint la même faveur. Il avait demandé si l'on pouvait lire le bref pontifical au milieu de la messe, après l'évangile, s'il fallait le lire en latin et en langue vulgaire, s'il fallait le lire entièrement, ou si l'on pouvait se contenter d'un extrait faisant connaître la délégation et la grâce accordée ; on lui répondit :

« Quæ singula dubia dum S. R. C.... sedulo perpenderet, satius sumpsit consilium, ut ad Ecclesiam Corisopitensem extenderet indultum Ecclesiæ Rhedonensi hac ipsa die concessum, nimirum ut Apostolicæ Litteræ, quibus facultas conceditur impertiendi Benedictionem Apostolicam, cum indulgentia plenaria legantur integræ, sed tantum vulgari, seu patrio sermone, attamen expleta Missa, et ad Secretarium cum Sanctissimo (2). »

La lecture du bref apostolique, bien que commandée, ne s'impose cependant pas sous peine de nullité. Nous en avons pour preuve la décision suivante de la S. Congrégation des Indulgences :

(1) S. R. C. 5 mars 1847, n. 5074.
(2) S. R C. Corisopiten. 5 mars 1847, n. 5067.

« Episcopus Lemovicensis facultatem obtinuit impertiendi bis in anno benedictionem Apostolicam cum indulgentia plenaria ; sed in ritu et formula hujus benedictionis præscribitur inter cætera, ut legantur Litteræ Apostolicæ ad hoc concessæ, ante benedictionem impertiendam, atque etiam post benedictionem impertitam publicetur latino et vernaculo idiomate concessio plenariæ indulgentiæ. Mos autem in ecclesia Lemovici a multis annis est, ut lectio Litterarum Apostolicarum supprimatur ne diutius populus in ecclesia retineatur, loco vero Litterarum Apostolicarum legitur latino et vernaculo idiomate formula : *Attentis facultatibus* etc., ut de delegatione constet. Quærit :

An hic ritus et forma sufficiat ad lucrandam indulgentiam plenariam ?

Sac. Congregatio auditis consultorum votis die 30 Junii 1840 respondit :

Ritum et formam, de quibus in precibus, attenta rationabili causa supra exposita, revera sufficere ad lucrifaciendam indulgentiam Apostolicæ benedictionis, dummodo per formulam : Attentis facultatibus etc. *fidelibus constet, ex Pontificia delegatione tantum impertitam fuisse* (1). »

Une décision récente est venue confirmer celle de 1840 : elle est du 24 juillet 1885, mais elle n'a été rendue publique que depuis peu.

Placentina. Exremoniarius episcopalis diœceseos Placentinæ in opere cui titulus *Praxis Pontificatus*, auctore Cl. Herat, relative ad facultatem qua potiuntur Episcopi elargiendi benedictionem apostolicam cum plenaria indulgentia, sequentia perlegit : « Si tamen « lectio Litterarum Apostolicarum supprimatur, ne

(1) *Decr. aut. S. C. Ind.* Lemovicen. 30 janv. 1840, n. 282. Ed. Pustet.

« populus diutius in ecclesia retineatur, et sola for-
« mula, *Attentis facultatibus*, latino et veruaculo idio-
« mate legatur, ut de delegationibus constet, declaravit
« S. Congregatio Indulgentiarum illum ritum et for-
« mam, attenta rationabili causa exposita, revera suf-
« ficere ad lucrifaciendam indulgentiam Apostolicæ
« Benedictionis, dummodo per formulam, *Attentis*
« *facultatibus*, etc., fidelibus constet ex delegatione
« pontificia tantum impertitam fuisse.... »

Jam vero a S. C. Indulgentiarum et SS. Reliquiarum sequentium dubiorum solutionem humiliter expostulat.

1° Utrum responsum sacræ ejusdem Congreg. a cl. auctore relatum, quod in collectione Decretorum legitur datum sub die 30 junii 1840, generale sit an non : nempe : Utrum quotiescumque adsit illa rationabilis causa, liceat litterarum apostolicarum lectionem supprimere, maxime si alias jam iterum iterumque integræ lectæ sint, an non ?

Et quatenus negative :

2° Utrum attenta rationabili causa, ut supra, liceat uti aliquo brevi compendio lingua etiam vernacula, exempli grat. uti sequitur : (Nous laissons ce résumé).

S. Congregatio Indulg. Sacrisque Reliquiis præposita, die 24 julii 1885, relatis dubiis ita respondit :

Ad I. *Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam.*

Ad II. *provisum in primo.* »

V. Nous donnerons encore la décision suivante qui n'est pas sans intérêt : « An Canonici, Dignitates et Portionarii parati vel non parati, dum accipiunt benedictionem solemnem ab Episcopo nomine Summi Pontificis impertitam, debeant se inclinare vel genuflectere ?

— Resp. *Pro qualitate Personæ vel inclinare, vel genuflectere* (1). »

§ III. — *Conditions auxquelles est attachée l'Indulgence plénière de la bénédiction papale donnée par les Évêques.*

La formule de Clément XIII porte : « ... *concedit omnibus hic præsentibus Indulgentiam plenariam in forma Ecclesiæ consueta.* »

Que faut-il entendre par *in forma ecclesiæ consueta*? On entend par là la confession et la communion. Si ces conditions ne sont pas formellement exprimées dans la constitution de Clément XIII, on les trouve mentionnées dans les brefs adressés aux évêques.

Le pape Grégoire XVI, a bien voulu accorder, par un décret de la S. Cong. des Indulgences, du 19 mars 1841, que l'on pût faire servir la confession et la communion pascales dans ce but :

« Delatis precibus ad hanc Sacram Congregationem Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositam ex parte Episcopi Monasteriensis, in quibus dubium proponebatur : *Num is scilicet, qui in die festo Paschalis, quo Benedictio Papalis datur ab Episcopo, et ea de causa indulgentiæ plenariæ concessæ sunt, pro acquirendis his indulgentiis SS. Sacramenta Pœnitentiæ et Eucharistiæ suscipit, per hanc SS. Sacramentorum susceptionem etiam præcepto Ecclesiæ de Communione paschali simul satisfaciat, aut num adhuc iterato ad hæc SS. Sacrament tempore paschali accedere teneatur?*

(1) S. R. C. 14 juin 1845, ad 2, n. 5013.

Sacra eadem Congregatio, auditis Consultorum votis, respondendum esse duxit : *Consulendum Sanctissimo.*

Factaque de omnibus eidem SSmo D. N. Gregorio PP. XVI per me infrascriptum Cardinalem Præfectum relatione in Audientia habita die 39 Martii 1841, Sanctitas Sua benigne declaravit *Per Confessionem et Communionem die Paschatis Resurrectionis peractam et indulgentiam plenariam Papali Benedictioni adnexam lucrari, et satis præcepto Paschatis fieri* (1). »

La bénédiction est donnée au peuple rassemblé dans l'église : *populo in ecclesia congregato.* Toutefois les évêques peuvent la donner aux fidèles rassemblés sur une place publique. Ceux qui se trouvent dans les maisons qui avoisinent la place, peuvent gagner l'indulgence en se tenant aux fenêtres ouvertes sur la place, sans être obligés de quitter la maison. Il n'en est pas de même des religieuses cloîtrées :

« Titius suum habet domicilium prope plateam, ubi quibusdam solemnioribus anni diebus coadunatur populus pro papali benedictione accipienda, quam Episcopus diœcesamus solet impertiri. Idem Titius per fenestras domus suæ, quæ plateam respiciunt, accipit præfatam benedictionem simul cum tota familia et nonnullis extraneis, qui hac de causa ad prædictam domum accedunt. At vero cum Moniales ejusdem loci in monasterio non longe distanti ab ipsa plateâ degentes Apostolicam dispensationem impetrarunt pro dictæ papalis benedictionis consequutione, dubitatur a Titio :

Utrum ipse quoque dispensatione indigeat, an potius in plateam descendere sit obligatus ?

Sac. Congregatio, auditis Consultorum votis, die 7 Januarii 1839 respondit :

(1) *Decr auth. S. Cong. Ind.* URBIS ET ORBIS, 19 mars 1841. n. 288.

Titius ejusque familia, necnon et omnes, qui apud ipsum actu inveniuntur, habita ratione localitatis ipsius, vere præsentes considerandi et indulgentiam, quæ in Episcopali benedictione populo impertitur, reapse consequuntur ; minime vero Moniales, quæ etiamsi non longe distent, tamen ut absentes ex earum localitate merito sunt habendæ (1). »

On trouve cependant des rescrits autorisant les religieuses, les malades, les prisonniers à gagner l'indulgence de la bénédiction papale. Pie VII accorda cette faveur au patriarche de Lisbonne. Après lui avoir ordonné de faire annoncer la bénédiction papale, dès la veille par un édit et par le son des cloches de l'église patriarcale et de la faire annoncer encore au moment de la donner par le son des cloches, il déclare accorder l'indulgence plénière à tous ceux qui sont dans l'intérieur de la cathédrale, à tous ceux qui sont sur les places avoisinantes s'ils n'ont pu pénétrer dans l'intérieur de l'église, aux religieuses, aux malades et aux prisonniers, à la condition que se mettant à genoux, s'ils le peuvent, au signal donné par les cloches, ils prient aux intentions du Souverain Pontife (2).

Les Souverains Pontifes ont accordé à certains ordres religieux la faculté de donner la bénédiction papale en leur nom plusieurs fois l'année. Les concessions de ce genre ont été réglées par les constitutions *Exemplis prædecessorum* du 19 mars 1748, de Benoît XIV, *Inexhaustum indulgentiarum*, du 3 septembre 1762, de Clément XIII, et *Cum alias* du 30 août 1763, du même pape (3).

(1) *Decreta auth. S. C. Ind.* INCERTI LOCI. 7 jan. 1839, n. 266.

(2) Bref *Redemptoris*, 7 mars 1780. *Bull. Rom. contin.* t. VI, p. 188. *N. II Bénédiction papale donnée par les Réguliers et les simples prêtres.*

(3) Les deux premières de ces constitutions ont été insérées dans l'édition de Ratisbonne des *Decreta authentica S. C. Indulgentiarum*

§ *I Cas où les réguliers peuvent donner la bénédiction papale.*

I. Les Réguliers ne peuvent prétendre au droit de donner la bénédiction papale que lorsqu'ils en ont obtenu la permission expresse du Souverain Pontife par un indult spécial. Ainsi on voit deux décrets de la S. Congrégation des Indulgences qui interdisent aux religieux de l'ordre de saint Augustin de donner la bénédiction papale, parce que le privilège qu'ils réclamaient ne s'appuyait sur aucun document authentique (1).

II Cette faculté est réservée pour leurs églises propres, et ils ne peuvent pas en user dans les autres églises, pas plus dans celles des religieuses soumises à leurs règles que dans celles des confréries qu'ils auraient érigées dans des églises étrangères. Voici un décret très explicite, qui expose toute la doctrine à ce sujet :

« Nonnulli parochi, in quorum ecclesiis erectæ sunt Confraternitates B. M. V. de Consolatione, Cincturæ nuncupatæ, necnon B. M. V. de Monte Carmelo, a Sede Apostolica præter plenariam indulgentiam in præcipua festivitate earumdem Confraternitatum, facultatem impertiendi Pontificiam benedictionem, juxta modum a Sanctitate Sua præscriptum, obtinuerunt. Dum eadem facultate parochi pacifice utebantur, aliqui Religiosi Ordinis S. Augustini evulgare cœperunt, ante-

pp. 456 et 485 ; la troisième se trouve *Bull. rom. contin.* t. II. p. 399. Ed. Roman. 1837.

(1) *Decreta auth. S. Cong. Ind.* Ordinis S. Augustini, 4 février 1736, n. 114, et 25 fevrier 1739, n. 127. Ed. Pustet. Ce pouvoir leur fut accordé, le 10 mai 1743, par le pape Benoît XIV, par le bref *Commissæ nobis* pour six fêtes par an. *S. C. Indulg.* Placentina 30 mai 1744, n. 141.

dictam facultatem inutilem esse, nec ullo modo subsistere, eo quod hujusmodi facultas privative competeret Ordini S. Augustini ex speciali concessione Sedis Apostolicæ ; quinimo præfatam Benedictionem a PP. ejusdem Ordinis dare posse nedum in ecclesiis eorum Conventuum, verum etiam Monialium Ordinis, necnon in aliis quibuscumque, in quibus Confraternitas Cincturæ sit erecta. Verum de hujusmodi evulgato rumore nimis offensi parochi supradicti tanquam sibi Sanctæque Sedi nimis injurioso, rem ad Sacram istam Congregationem detulerunt, ut scandala oborta ex præfata seditiosa oblocutione e medio tolli queant. Quod ut facile præstari possit, subscripta dubia decidenda proponuntur :

1m : *An facultate, quæ ex indulto Sedis Apostolicæ nonnullis Ordinibus Regularibus competit, dandi Pontificiam Benedictionem statutis anni diebus, Regulares uti dumtaxat possint in ecclesiis suorum Conventuum ; vel potius sit eis potestas illam impertiendi in ecclesiis Monialium, tam Ordini, quam Ordinario locorum subjectis ?*

2m *An eadem facultate uti etiam possint in aliis quibuscunque ecclesiis, in quibus Confraternitates dictorum Ordinum sunt erectæ ?*

Sac Congregatio die 4 Februarii 1754 respondit : *Ad* 1m : *Affirmative quoad primam partem, et Negative quoad secundam.*

Ad 2m, *Provisum in primo* (1). »

III. Les curés des églises paroissiales où se trouvent érigées des confréries agrégées à des ordres religieux ne peuvent pas, en vertu de la communication des privilèges, donner la bénédiction papale :

(1) *Decreta auth. S. C. Ind.* Urbis et Orbis, 4 feb. 1754, n. 199.

« *Num istiusmodi parochialium ecclesiarum rectores, salvis tamen Apostolicis mandatis, præsertimque Benedicti XIV Epistola Encyclica diei* 19 *Maji* 1748, *possint statis anni diebus super populum Apostolicam Benedictionem effundere ex donata facultate, quæ a Generalibus Regularium Ordinum Ministris, una cum universitate privilegiorum suorum in diplomate erectionis Sodalitii, aut alio quovis modo fuit ipsis communicata* ? Dubitat præterea idem Episcopus *num maneat facultas nomine Pontificis populum benedicendi concionatoribus die postrema Quadragesimæ, necnon aliis sacerdotibus Regularium Ordinum pro spiritualibus exercitiis, sive missionibus* ?

Resp : *Negative ad utrumque, ad forman Constitutionis a Sanctitate Sua edita sub datum apud Sanctam Mariam Majorem anno* 1762 *tertio Nonas Septembris* (1). »

IV. Les religieuses soumises soit à un ordre religieux, soit à l'Ordinaire, ne jouissent pas, en vertu de la communication des privilèges, de la faveur de la bénédiction papale accordée à l'ordre auquel elles se rattachent. Ainsi, le 29 août 1864, la S. Cong. des Indulgences a déclaré que les religieuses Carmélites ne pouvaient recevoir de leurs confesseurs la bénédiction papale accordée quatre fois par an aux Carmes (2).

Il y a cependant quelques dérogations accordées par des rescrits particuliers ; mais dans ce cas ordinairement la bénédiction papale est réservée pour les seules religieuses (3).

(1) *Decreta auth. S. C. Ind.* Tarvisin. 6 nov. 1764, n. 232.

(2) *Decreta auth. S. Cong. Indul* Vallis Guidonis 29 août 1864. n. 411. ed. Pustet. Cf. Placentina, 30 mai 1744, n. 141.

(3) *Ibid* Monialium S. Ursulæ, 16 décemb. 1749, n. 184. ed Pustet

V La bénédiction papale ne peut être donnée qu'une seule fois à chaque fête :

« An benedictio papalis impertiri possit bis in die ? Pro priore conventus S. Augustini Terræ Montis Georgii diœcesis Firmanæ. S. R. C. respondit : *Negative* (1). »

VI. Les religieux ne peuvent donner la bénédiction papale dans la ville épiscopale les jours où l'évêque la donne :

« Districte dilectis filiis eorumdem Ordinum superioribus et professoribus etiam speciali mentione dignis facultate et indulto hujusmodi gaudentibus et qui in posterum gaudebunt, injunximus ac præcepimus, ut, quibus diebus Episcopi facultate hujusmodi uterentur, ab elargienda prædicta solemni benedictione penitus abstinerent (2). »

VII. Les Réguliers ne peuvent user des pouvoirs que leur accorde le Souverain Pontife, sans la permission écrite de l'Ordinaire. S'ils annoncent la bénédiction papale par des affiches ou des proclamations, ils ont dû obtenir la permission à l'avance pour qu'il puisse en être fait mention dans l'annonce. S'ils n'annoncent la bénédiction d'aucune manière, ils doivent solliciter la permission de l'Ordinaire trois jours à l'avance :

« Hac nostra in perpetuum valitura sanctione constituimus et declaramus Regulares ordines etiam specialiter exprimendos, quibus facultas benedictionem elargiendi super populum Romanis Pontificibus quomodocumque concessa et per Nos in dictis nostris litteris præservata fuit, eorumdem Ordinum personas regulares ad id designatas ac superiores ipsos facultate

(1) S. R. C Firmana, 11 septembre 1790, n. 4443.
(2) Const. *Cum alias* de Clément XIII.

et concessione hujusmodi resp. uti non posse sine scientia et permissione episcopi diœcesani, aut prælati loci ordinarii activam jurisdictionem in populum et clerum habentis, ab ipsis quidem ante in scriptis impetranda, quam per publica edicta seu enunciationes aut proclamationes populum de benedictione statuta die elargienda, ut se ad Sacr. Confessionis et Communionis ea die suscipienda disponat, certiorem faciant, sed si edicta hujusmodi omitti contingat, triduo saltem ante ipsam diem benedictionis, eadem licentia et permissio in scriptis impetrari omnino debeat sub pœna suspensionis ab omni officio et dignitate aliisque nostro arbitrio inferendis (1). »

Benoît XIV a tracé le cérémonial que doivent suivre les religieux pour donner la bénédiction papale et a donné la formule qu'ils doivent employer:

« Hujus naturæ est benedictio, de qua nunc agimus, quæ per delegationem Apostolicam cum unice concedatur, Nostrum est omnino, ritum præscribere, quem interius pro norma in posterum servanda subjiciemus, quo sane uti volumus ac decernimns eos Ordines Regulares, sive Mendicantes, sive non Mendicantes, Monasticos, vel Clericorum Regularium, quibus Nos ipsi, vel Prædecessores Nostri, vel futuri Romani Pontifices facultatem tribuendæ populis benedictionis permiserint.

Admoneatur itaque populus de indulgentia a Sede Apostolica concessa, de præceptis operibus pro ea lucrifacienda, de die, quo visitanda est ecclesia, de hora denique, qua datur Pontificia Benedictio ; et admonitio hæc fieri possit, quatenus opus sit, etiam

(1) Const. *Cum alias* de Clément XIII. § II Cérémonial de la bénédiction papale donnée par les Réguliers.

schedis impressis, et consuetis locis palam affixis : licet enim id a Præædecessore Nostro Clemente Papa VIII fuit vetitum fratribus Beatæ Mariæ de Mercede Redemptionis Captivorum et fratribus Sanctissimæ Trinitatis Redemptionis pariter Captivorum, in communicatione indulgentiarum et orationum, uti habetur in ejus Constitutione, quæ incipit *Cum ad uberes*, par. 5., et in alia Constitutione *Decet Romanum Pontificem* par. 6., visum tamen Nobis est, id esse hypothesi inapplicabile, cum ceteris prætermissis, prædicta communicatio certum genus personarum, quosdam videlicet ut plurimum, confratres, non autem populum universum, ut indulgentia et benedictio, de quibus agitur, complectatur,

Postquam statutis die et hora populus ad ecclesiam convenerit, alta voce legantur Apostolicæ Litteræ, seu Decreta, quibus indulgentia conceditur una cum potestate benedictonem Apostolicam super populum effundendi, ut de delegatione audientibus constet ; et concessio ex latino sermone in vulgarem accommodatum ad populi intelligentiam conversa pronuntietur : populus ad suorum scelerum detestationem pio brevique sermone excitetur ; post quæ sacerdos, nullis circumadstantibus ministris, stola et superpelliceo indutus (ut in Rituali Romano præscribitur cum agitur de benedictionibus, quæ extra Missam presbyteris permittuntur) ante altare genuflexus sequentibus verbis Dei opem imploret :

℣. Adjutorium nostrum in nomine Domini
℟. Qui fecit cœlum et terram.
℣. Salvum fac populum tuum Domine
℟. Et benedic hæreditati tuæ.
v. Dominus vobiscum, ℟ Et cum spiritu tuo.

Deinde stans, sequentem recitet Orationem.

OREMUS.

Omnipotens et misericors Deus, da nobis auxilium de sancto et vota populi hujus in humilitate cordis veniam peccatorum poscentis, tuamque benedictionem præstolantis et gratiam, clementer exaudi ; dexteram tuam super eum benignus extende, ac plenitudinem divinæ benedictionis effunde, qua bonis omnibus cumulatus, felicitatem et vitam consequatur æternam. Per Christum Dominum nostrum.

℟. Amen

Post quam ad cornu Epistolæ accedat, ut in actis Ecclesiæ Mediolanensis par. 4... Benedicet in Ecclesia ad Altare, stans in cornu Epistolæ : *et stans in cornu Epistolæ, non trina, hoc est triplici signo Crucis, sed una benedictione, unico videlicet signo crucis, benedicat proferens alta voce hæc verba.*

Benedicat vos omnipotens Deus ✝ Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. ℟ Amen. »

REMARQUES : Cette formule est obligatoire, comme on peut le voir par les paroles mêmes qui l'imposent et aussi par les paroles de la constitution *Inexhaustum* de Clément XIII. Depuis le décret de la S. Congrégation des Indulgences du 22 mars 1879, cette formule est certainement obligatoire sous peine de nullité (1).

II. Les œuvres prescrites qu'on trouve mentionnées dans les rescrits particuliers, sont la confession et la communion dans n'importe quelle église, et la prière aux intentions du Souverain Pontife dans l'église des religieux.

(1) *Decreta auth. S. Cong. Indul.* 22 mars 1879, n. 444, ad 6m, 7m et 8m. Ed. Pustet.

Le Souverain Pontife accorde parfois à certains prêtres la faculté de donner la bénédiction papale un nombre de fois déterminé. Ces prêtres doivent suivre ponctuellement les clauses du rescrit qui les autorise, par rapport aux conditions à imposer ; quant à la formule, c'est celle de Benoît XIV, et non celle de Clément XIII, qu'ils doivent employer.

N. III. Concessions spéciales de la bénédiction papale

Le Souverain Pontife accorde parfois, par des rescrits particuliers, la faveur personnelle de la bénédiction papale soit à des confrèries, ou à des congrégations, soit à des personnes déterminées. Ici, c'est la personne qui doit gagner l'indulgence qui est indiquée sur le rescrit ; tandis que dans les rescrits que nous avons examinés précédemment, c'était le prêtre ou le prélat qui étaient désignés pour donner la bénédiction papale à un nombre indéterminé de personnes.

Nous ne connaissons pas tous les rescrits de cette sorte qui ont pu être accordés ; nous nous contenterons d'en citer quelques uns.

I. Les membres du Tiers-Ordre séculier de S. François peuvent recevoir deux fois par an la bénédiction papale, à la condition de se confesser, de communier et de prier aux intentions du Souverain Pontife. Le choix du jour est laissé aux supérieurs chargés de la donner ; une seule restriction est imposée, c'est qu'ils ne donneront pas cette bénédiction le même jour et dans le même lieu que l'évêque diocésain.

La formule à employer est celle de Benoît XIV. Par conséquent on ne peut donner la bénédiction papale à des tertiaires isolés, mais à la congrégation réunie.

Par un rescrit du 18 juin 1876, le pape Pie IX a

daigné accorder « ut sacerdos a Superiore, vel ab Ordinario, pro monialibus respective subjectis facultatem habens, dum publice absolutionem generalem vel Papalem benedictionem impertitur, si Frater Minor vel Tertiarius sit, eo ipso quo cœteris impertitur, omnes adnexas gratias ipse quoque consequatur (1). »

2° Le 16 décembre 1882, le pape Léon XIII a accordé aux tertiaires de l'ordre des Servites la faculté de recevoir la bénédiction papale deux fois par an (2).

Par un autre rescrit du 15 décembre 1883, en confirmant cette faveur, le même pape y a ajouté, comme conditions, la confession, la communion et la prière aux intentions du Souverain Pontife (3).

3° Les personnes qui portent le cordon de Saint François d'Assise, peuvent recevoir la bénédiction papale une fois par an, le jour de l'Immaculée Conception (4).

4° Nous citerons le rescrit suivant, comme exemple d'une concession de la bénédiction papale à un simple particulier : « Beatissime Pater, Conjuges Wogorvski, eorumque filii, nobiles Poloni humiliter supplicant Sanctitatem Vestram, ut eis concedere dignetur Papaem Benedictionem cum indulgentia plenaria. Quam Deus, etc. — Ex Audientia SSmi. SSmus D. N. Gregorius PP. XVI. Oratoribus eorumque filiis actualibus, Apostolicam Benedictionem cum adnexa indulgentia plenaria, fidelibus quoque defunctis applicabili, acquirenda, una die, uniuscujusque arbitrio eligenda, qua, vere pœnitentes et confessi, sanctissimum

(1) *Nouv. Rev. Théol.* t. XIV, p. 563.
(2) *Rescripta authentica S. C. Ind.* p. 668, 431.
(3) *Ibib.* p. 646 VIII.
(4) *Rescripta authentica S. Cong. Indulg.* 26 mai 1883. éd. Pustet, p. 675.

Eucharistiæ Sacramentum sumpserint, necnon aliquam ecclesiam, seu publicum oratorium visitaverint, ibique per aliquod temporis spatium, juxta mentem Sanctitatis Suæ, pias ad Deum preces effuderint, clementer est elargitus, præsenti valituro absque ulla Brevis expeditione. Datum Romæ ex Secretaria Sacræ Congregationis Indulgentiarum die 26 Aprilis 1831.

A. Card. Frosini. Praef.

A. Archiepisc Trapezunt. Secret (1). »

A. Tachy.

(1) *Rescripta authent. S. Cong. Indulg.* n. 347, Ed. Pustet.

ORIGINES DE L'HOMME

ET

DES ESPÈCES ANIMALES VIVANTES ET FOSSILES

ÉTABLIES

PAR LES FAITS GÉOLOGIQUES, PALÉONTOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES

ET PAR L'EXAMEN DE L'HÉTÉROGÉNIE ET DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES

Résumé des Chapitres IX, X, XI et XII

IX et X. — La géologie et la paléontologie expérimentales et positives renversent toutes les hypothèses inventées contre l'histoire et la véritable origine de l'homme et des espèces animales et végétales, et elles ramènent aux mêmes conclusions que l'histoire sacrée de nos livres saints, comme nous y ont amenés toutes les traces de l'industrie, les débris et les monuments de l'espèce humaine.

Nous avons dit que les nombreux faits découverts par la science venaient confirmer les doctrines géologiques soutenues par l'école dont MM. Constant Prévost et de Blainville furent les maîtres et à laquelle nous avons eu l'avantage et l'honneur d'appartenir (1). Nous n'en voulons citer ici qu'un exemple

(1) Ces doctrines ne se trouvent complètes que dans notre *Histoire des sciences* publiée par M. de Blainville et nous ; et dans l'ouvrage : *Dieu, l'homme et le monde* etc., résultat de nos cours à la Sorbonne

mais un exemple concluant : il nous est fourni par la *Revue des cours scientifiques de la France et de l'étranger,* numéro du 10 juillet 1869. C'est un travail de M. William B. Carpenter, vice-président de la société royale de Londres, *sur la température et la vie animale dans les profondeurs de la mer.*

Ce curieux travail rend compte des divers sondages qui ont été faits à diverses époques et par différents observateurs dans plusieurs mers. Il arrive aux conclusions suivantes.

Il existe dans les eaux profondes un mouvement incessant du pôle à l'équateur et un autre de l'équateur au pôle. Ce mouvement a une grande influence sur la distribution de la vie animale sur terre aussi bien qu'au fond de l'océan ; par ce mouvement, il se fait un échange continuel entre les eaux de l'équateur et celles du pôle ; cet échange dépend des lois physiques et doit pour cela même se produire dans toutes les mers, et il a dû exister de tout temps.

Les dragages opérés en diverses stations ont amené une quantité considérable d'animaux inconnus ou qui n'étaient connus qu'à l'état fossile dans les terrains mêmes les plus anciens ; en réunissant les divers sondages, on a constaté un immense dépôt de craie en état de formation, qui semble se trouver sur tout le parcours du courant d'eau chaude qui s'avance du golfe du Mexique, à travers l'Atlantique, vers le Nord. D'autre part, dans le courant d'eau froide qui va du pôle vers l'équateur se forme un dépôt de pierres et de sables évidemment volcaniques, qui semblent provenir de l'Islande ou du Labrador. On a constaté ce fait remarquable que deux dépôts peuvent se produire à quelques milles l'un de l'autre, à la même profondeur et sur le même horizon géologique, de sorte que la

surface de l'un pénètre celle de l'autre, et offrir cependant une différence complète dans leur constitution minérale et leur forme, puisque l'un est un dépôt de craie absolument analogue aux plus anciennes craies, et l'autre un dépôt analogue aux terrains primaires de transition.

Dans le dépôt de craie en formation, on trouve un grand nombre des mêmes animaux, dont les anciennes craies contiennent les restes, seulement ces animaux sont vivants dans la craie qui se forme actuellement.

D'après tous les faits constatés par ces sondages, on doit convenir que la formation de la craie comme les autres formations de tous les terrains, est de tous est temps depuis la création de la terre et des animaux, et par conséquent il est impossible d'établir des époques et des périodes géologiques fondées sur les formations diverses et sur les minéraux et les animaux qu'elles contiennent. En effet, voici des formations de terrains qu'on regardait comme appartenant à des époques différentes et séparées par de longs intervalles, et que les faits nous montrent en formation synchronique : ainsi est confirmée la loi du synchronisme de formation des terrains, constatée par M. Constant Prévost.

Les observations plus récentes de M. Alphonse Milne Edwards sur les explorations des grandes profondeurs de la mer faites à bord de l'Aviso le *Travailleur*, ont révélé des multitudes d'espèces animales dont les formes étranges étonnent les naturalistes. La population des gouffres de l'océan, n'a rien de commum avec celle des eaux superficielles. Les faits constatés ici comme par M. Carpenter anéantissent les hypothèses d'époques à climatures diverses et successives, et tant d'autres suppositions inventées

pour expliquer le mélange et la réunion, dans les mêmes gisements, de fossiles qui demandaient ces diverses températures.

Il est bien démontré par ces belles observations que la succession des fossiles dans les divers terrains est due uniquement à la succession d'habitation. Dès lors il est impossible de soutenir les périodes indéterminées de créations successives sur notre globe.

Quant aux temps nécessaires à la formation de tous les terrains existant sur notre globe, nous soutiendrons toujours, et les nouveaux faits soutiennent avec nous, que les temps historiques ont suffi à l'accomplissement de ces phénomènes. Ainsi au fur et à mesure que la géologie sort du roman pour devenir positive, elle rentre dans le parfait accord avec toutes les autres sciences, aussi bien morales que physiques.

Nous pourrions justifier nos conclusions par un grand nombre de faits contemporains, tels que l'inondation de la Garonne en 1875, la formation dans nos temps d'un grand nombre de terrains d'alluvions etc. etc.

Après les faits actuels. nous avons à mentionner les faits anciens non moins probants, étudiés dans les deux mémoires de M. Kerviler sur les bassins de Penhouët à St Nazaire. Les dépôts formés de couches régulières et alternantes de sables, de débris végétaux, et de vases, déposés dans cette anse, avaient 36 mètres environ de profondeur. A six mètres au dessous de la surface fut trouvé un petit bronze lisible de l'Empereur Tétricus, qui prit la pourpre à Bordeaux en 268: on avait là une date et une mesure chronométrique certaine. On en conclut qu'au VI° siècle avant notre ère on se servait encore à l'embouchure de la Loire de haches en pierre polie emmanchées dans une douille en corne de cerf avec un manche en bois ;

que l'introduction du bronze dans cette région date du VIIe siècle, c'est-à-dire des environs de la fondation de Rome, que mille ans avant notre ère on se servait de haches en pierre polie plus primitives que les précédentes ; que cette importation du bronze sur nos côtes est probablement phénicienne ; une ardoise chargée de caractéres phéniciens trouvée à Guérande et des monnaies phéniciennes rencontrées sur plusieurs points des côtes de Bretagne confirment le commerce des Phéniciens avec l'ouest de la Gaule. Les armes et poteries, les ossements d'animaux et les têtes et ossements humains trouvés dans les couches de l'anse de Penhouët, montrent celles-ci contemporaines des dolmens et menhirs druidiques et des cités lacustres. Enfin les calculs fondés sur les dates certaines du bronze de Tétricus etc, font commencer les dépôts de cette anse vers 3700 ans tout au plus avant notre ère, par conséquent après le déluge universel selon la chronologie la plus probable.

Les réflexions de Pallas sur les terrains tertiaires de l'Oural prouvent que ces terrains se forment bien plus rapidement qu'on ne le suppose. Les faits exposés dans ce chapitre démontrent suffisamment que les terrains qui enveloppent le noyau primitif de la terre ont bien pu se former, et les phénomènes géologiques s'accomplir largement, dans les temps historiques, depuis la création telle que nous la fait connaître le récit de Moïse dans son acception la plus littérale et la plus grammaticale, sans qu'il soit besoin de recourir à ces hypothèses qui font dire à ce divin texte tout ce qui plait à l'imagination

XI. — Cette conclusion est de plus en plus confirmée par le synchronisme de formation des divers terrains qui composent l'enveloppe corticale de notre globe, et

qui est la seule solution vraiment scientifique et satisfaisante des temps que cette formation a pu exiger. Les faits reconnus prouvent qu'il se forme actuellement encore des terrains analogues à ceux qu'on a appelés de *transition* et *secondaires*, *tertiaires*, *quaternaires*. Il y a donc en formation des terrains *secondaires* évidemment postérieurs aux terrains tertiaires et quaternaires exondés.

Or, ce phénomène a dû se produire plus d'une fois dans le cours des siècles, vu que ses causes sont des nécessités physiques perpétuelles. Il suit de ces faits que la prétendue chronologie géologique des faiseurs d'éternités est radicalement fausse, ce qui est de plus en plus démontré par les faits exposés dans le présent chapitre.

XII. — Les nouvelles études sur les mollusques par M. Ch. Bretagne et des zoophytes par M. Millet, confirment nos thèses et jettent un nouveau jour sur les phénomènes géologiques.

I. Études sur les mollusques, rapport par M. Charles Bretagne. Nous trouvons dans ce rapport une confirmation de celui de M. Bourguin. Nous y lisons en effet : « l'homme primitif, que je soupçonne fort d'avoir fait sa première apparition sur les bords de la mer, eut bien souvent recours à cette ressource (des mollusques) pour son alimentation et même pour sa parure. On en trouve les débris dans les traces, contemporaines de l'âge de pierre, qu'il a laissées de son séjour sur le littoral et même à une certaine distance de la mer. Les vitrines de l'histoire du travail ne laissent aucun doute à cet égard. M. de Vibray, du département de la Dordogne, M. Victor Brun, de Toulouse, nous montrent des troques et des cardites de cette époque ; le docteur Marchand a un collier très curieux, mi-partie d'oper-

cules du murex et de petites valves d'autres coquilles déjà fossilisées. M. le duc de Luynes, dans ses recherches aux environs d'Hyères, a trouvé de nombreux débris de coquilles avec des vestiges de foyer et d'habitation se rapportant à la même époque ; les cités lacustres en ont donné. » — Ces habitations primitives sur les bords de la mer se rapportent évidemment à la même cause que les cités lacustres, et elles sont aussi de l'âge prétendu de la pierre. Les vestiges de foyer et d'habitation se rapportant à la même époque, ajoutent une nouvelle preuve que ces premiers habitants savaient se loger, faire du feu et qu'ils n'étaient pas aussi sauvages qu'on veut bien le supposer. Le collier très curieux du docteur Marchand mi-partie d'opercules de Murex et de petites valves d'autres coquilles *déjà fossilisées*, prouve que les terrains qui contiennent ces coquilles, se sont formés depuis que l'homme a habité ces contrées, et en outre qu'il n'a pas fallu, un si long temps qu'on le dit pour fossiliser des coquilles et autres débris animaux. La rapidité de la fossilisation dépend principalement de la qualité des eaux et de la nature des substances minérales qu'elles contiennent en suspension. Nouveau motif de chercher une autre solution aux problèmes géologiques que celle des siècles incalculables qui ne coûtent rien, mais aussi qui n'expliquent rien ; elle n'a aucun appui sérieux et n'est qu'une séduisante hypothèse émise pour la première fois par la brillante imagination de Buffon.

M. Bretagne ajoute : « En usant de cet aliment plus ou moins facilement assimilable, même à l'état crû, réparateur et légèrement excitant, les premiers habitants suivaient les intentions bien visibles du créateur ; car il l'a prodigué et mis d'abord à la portée dans les lieux où l'eau douce se mêle à l'eau salée, à l'embouchure

des fleuves et rivières, endroits fortifiés par la nature elle-même, et que la tribu naissante choisissait toujours de préférence, car elle y trouvait tout à la fois sa nourriture et sa défense. »

Voici d'autres faits qui viennent jeter un certain jour sur d'autres problèmes géologiques. « La haute mer, les forêts et les plaines sous-marines, sont peuplées d'innombrables mollusques, dont quelques-uns atteignent des proportions énormes. Nous avons déjà parlé de l'*ommastrephes giganteus* de d'Orbigny, que l'on pêche au Chili et de ses bonnes qualités nutritives : des faits particuliers révèlent à chaque instant l'existence d'animaux encore plus gros. Un plongeur était occupé à repêcher les boulets du vaisseau école des matelots canonniers à la presqu'île de Gien, entre Hyères et Toulon. Un jour il remonta épouvanté et refusa de continuer ce métier qui le faisait vivre assez à l'aise. Il s'était trouvé en présence d'un poulpe énorme dont les yeux, gros comme des œufs, ne lui présageaient rien de bon ; il est à ma connaissance que des plongeurs chargés, sur d'autres points, du sauvetage des navires naufragés ne pénètrent jamais dans l'intérieur, car ils seraient assaillis et noyés par les poulpes énormes qui l'habitent ; ils s'en tirent comme ils peuvent en attaquant les mâts et le bordage par le dehors. Tout récemment les journaux ont répété le malheur de ce baigneur qui, dans la mer de Gênes, fut noyé sous les yeux de ses compagnons sans que personne ait osé ou pu le secourir. Faut-il rappeler ce poulpe énorme rencontré par la corvette à vapeur de guerre l'*Alecton*, près de Madère, au mois de Novembre 1861. Le commandant du navire M. Bouyer, lieutenant de vaisseau, ne voulut pas le faire accoster par une embarcation, on finit par l'amarrer et on chercha à le hisser à bord, on ne put amener

qu'un bras du terrible octopode, il était gros comme la cuisse et avait trois mètres de long. Le rapport que M. Sabin-Berthelot, consul de France aux Canaries, a envoyé à l'Académie des Sciences évalue le poids total à deux mille kilogrammes; le dessin qui accompagne le rapport indique que c'était probablement un calmar qui, selon la supposition de MM. Crosse et Fischer, avait perdu ses deux grands bras dans une lutte antérieure. » — « Telles sont les masses, les carnes, comme disent les matelots, que la mer recèle dans ses profondeurs. p. 193. »

Pline, livre IX, ch. XLVIII, raconte l'histoire et la prise d'un poulpe dans la mer de la province appelée Bétique, en Espagne. « On montra, dit-il, à Lucullus, sa tête ; elle avait la grosseur d'un baril pouvant tenir quinze amphores (291 litres) ; ses tentacules qu'on aurait à peine embrassés avec les deux bras, et qui noueuses comme des massues, avaient trente pieds de long. Les suçoirs grands comme une urne ressemblaient à des bassins, les dents étaient en proportion. Le reste du corps, qui fut conservé par curiosité, pesait 700 livres. Le même auteur assure que des seiches et des calmars aussi gros sont jetés sur le rivage de la Bétique. Dans notre mer (méditerranée) on prend des calmars de cinq coudées, des seiches de deux... Le même auteur assure qu'il n'y a pas d'animal plus dangereux pour l'homme qui est dans l'eau. En effet, il lutte avec lui, l'embrasse, l'épuise par ses cupules et ses nombreux suçoirs, et finit par entraîner les naufragés et les plongeurs qu'il attaque. »

Ces mollusques gigantesques, qui vivent encore dans les mers profondes, permettent certainement de penser que leurs congénères, les ammonites, dont les coquilles gigantesques remplissent les terrains secondaires, pour-

raient bien exister encore dans les profondeurs de l'Océan. Les sondages de l'*Éclair* par M. Carpenter et ceux de M. Milne-Edwards, en révélant l'existence au fond de la mer d'animaux qu'on croyait éteints, permettent de tout croire probable à ce sujet, et repoussent toutes les négations à priori. Du reste les mollusques géants d'aujourd'hui prouvent du moins qu'il n'a point été besoin de changements dans le climat et les eaux pour fournir aux mollusques géants antiques les conditions nécessaires à leur existence.

II. *Les zoophytes, rapport par M. C. Millet.* Nous citons ce rapport parce qu'il y est prouvé que les polypiers développent leurs immenses forêts sous-marines avec une grande rapidité ; ce qui donne l'explication de la formation de ces immenses polypiers, qui, dans les mers chaudes, forment des récifs redoutés des navigateurs. Par là aussi il est démontré combien peu de temps il a fallu pour former un grand nombre de terrains secondaires et tertiaires, dont la masse principale est surtout constituée par des polypiers. Et dès lors des siècles incalculables n'ont point été nécessaires à ces formations ; et par ce côté encore, comme par tous les autres, nous rentrons dans les temps historiques.

CHAPITRE XIII

Conclusions générales des faits jusqu'ici exposés.

Nous avons déjà établi ces conclusions en résumant les faits à plusieurs reprises, mais il est nécessaire à la démonstration de les redire en resserrant l'enchaînement logique des faits.

Les fossiles humains dans des terrains tertiaires

prouvent que ces terrains ont été formés depuis la création de l'homme, ce que nous avons déjà établi par d'autres faits au tome III de notre ouvrage : *Dieu, l'homme et le monde.*

En outre, en résumant les faits et les conclusions indubitables qui en ressortent, nous trouvons 1° que tous les instruments de pierre taillés à grands éclats, se sont rencontrés dans les couches plus ou moins profondes des terrains tertiaires, lesquelles contiennent aussi, mêlés à ces instruments humains, les débris des mastodontes ou des diverses espèces éteintes d'éléphants, les débris de rhinocéros, d'hippopotames, etc. D'où il faut nécessairement conclure que l'homme a été contemporain des mastodontes et des autres genres éteints en Europe. — 2° Le grand ours des cavernes, qui n'est que l'espèce encore vivante, et le renne, dont on a voulu faire deux âges différents entre eux et distincts de celui des mastodontes, ces animaux, dis-je, et avec eux l'élan, les diverses espèces de cerfs et de bœufs, l'hyène et le tigre des cavernes, ont vécu avec les mastodontes et sont aussi contemporains de l'homme, et pendant que les mastodontes devenaient fossiles dans les couches des terrains quaternaires et tertiaires, les autres accumulaient leurs ossements dans les cavernes où les cours d'eau les charriaient, en sorte que tous n'ont formé d'abord qu'une seule et même faune, dont plusieurs espèces ont disparu sous l'influence des causes naturelles et principalement de l'homme. En effet les silex travaillés se retrouvent avec les animaux des cavernes comme dans les couches qui renferment les mastodontes, etc. ; et de plus les restes de ceux-ci se retrouvent, quoique plus rares, avec les débris des animaux des cavernes et même des débris humains. Mais cette rareté n'est point préci-

sément due tout d'abord à la diminution des mastodontes vivants, mais bien à la différence de leurs mœurs et par suite des conditions fossilisantes diverses ; les mastodontes et leurs congénères pachydermes vivant et périssant dans les grandes vallées à grands cours d'eau, tandis que la grande généralité des animaux des cavernes ne fréquentaient qu'en passant ces mêmes vallées et vivaient le plus habituellement dans les grandes forêts, sur les montagnes et loin de l'embouchure des grands fleuves ; en sorte que leurs cadavres et surtout leurs ossements étaient charriés par les torrents et les divers cours d'eau qui pénétraient dans les cavités qui sont devenues les cavernes que nous explorons. Certaines raies et les fragmentations de ces ossements ne s'expliquent en effet que par l'action du charriage des eaux.

3° Les dessins en relief sur les bois de renne et sur les morceaux d'ivoire représentant dans les mêmes conditions les mastodontes et leurs congénères, les ours, les bœufs, le cheval, le cerf, l'oie, etc. prouvent que tous les mammifères fossiles de nos terrains tertiaires et quaternaires de nos cavernes à ossements, ont été contemporains de l'homme en Europe ; les os travaillés et les débris de cuisine prouvent la même contemporanéité. Cela ne peut plus être mis en doute. Cela prouve de plus que tous ces animaux, dont on a voulu faire différents âges, ont existé ensemble et à la même époque.

Les aiguilles d'or, l'usage des peaux cousues, l'existence d'animaux qui n'ont jamais été connus que domestiques, prouvent que l'homme de ces temps primitifs ne vivait pas à l'état sauvage. Les traces de foyers et de feu qu'on a trouvées à l'entrée des cavernes, et qu'on ne pouvait trouver ni dans les couches de masto-

dontes, ni dans les cavités des cavernrs, parce qu'il était impossible de faire du feu dans l'eau, ces traces de foyers, dans ces âges de la pierre, réfutent pleinement l'opinion singulière qui veut que l'homme ait commencé par un état sauvage tel qu'il ne savait ni se vêtir, ni se loger, ni allumer et entretenir le feu, ni pourvoir à son alimentation. De plus, les pierres, les cailloux, les galets, qui circonscrivent les foyers des cavernes, sont une nouvelle preuve que celles-ci ont été remplies par le charriage des eaux ; car autrement d'où viendraient les galets sinon des cours d'eau qui les ont laissés dans leur lit ou amenés dans la caverne même.

4° Les terrains à mastodontes, les cavernes à ossements, les terrains correspondants à chacune des époques qu'on a voulu établir, renferment des ossements humains. Ce grand fait longtemps nié par les systèmes *a priori*, et enfin authentiquement prouvé par l'exposition universelle, prouve, avec les débris de l'art humain, que l'espèce humaine a vécu en Europe à l'époque où les mastodontes, les ours des cavernes, les rennes et tous les animaux trouvés avec ceux que nous nommons, sont devenus fossiles, puisque ses ossements se trouvent avec les leurs, ainsi que les restes de ses arts, et particulièrement les dessins que l'homme faisait de ces divers animaux. Mais aussi ces faits qu'on ne peut plus désormais nier et escamoter, viennent achever de prouver que les terrains qui contiennent la plupart des espèces animales éteintes n'ont été formés que depuis la création de l'homme ; bien plus qu'ils se sont en grande partie formés autour de lui, dans les lieux mêmes qu'il habitait. Et par conséquent il faut renoncer aux longs siècles, aux périodes indéterminées des millions d'an-

nées pour expliquer les hypothèses de plusieurs créations successives, lesquelles ne sont plus que d'ingénieuses fables, qui s'évanouissent devant les vitrines de l'exposition. Depuis longtemps nous avons prouvé toutes ces conclusions dans notre livre : *Dieu, l'homme et le monde*, et voici que les nombreux faits nouveaux ne font que confirmer nos enseignements.

Les dolmens avec leurs flèches et leurs haches en silex arrivent d'une part jusque bien avant dans les temps historiques, et se relient d'autre part aux instruments de silex des cavernes et des couches à mastodontes, bien qu'ils puissent leur être postérieurs au moins pour la plupart. Mais ici les faits et les analogies nous reportent par l'Afrique, par la Méditerranée, par les vallées du Danube, du Dniéper, etc., en Asie du nord, du centre, de l'est, du midi et de l'ouest : nous y trouvons des monuments de pierre semblables, dès les temps patriarcaux. Les animaux domestiques d'origine asiatique fournissent une nouvelle preuve de l'origine asiatique des hommes qui ont peuplé l'Europe. La contemporanéité de ces animaux domestiques et de l'homme avec les mastodontes, les ours des cavernes, etc., ne permet guère de douter que ceux qui ont élevé les dolmens, habité les cavernes, n'en aient apporté l'usage de l'Asie, leur pays d'origine. Aujourd'hui dans l'Inde les tribus des Khukis habitent les cavernes dans les hautes montagnes, élèvent des menhirs, construisent des dolmens, chassent et mangent les éléphants, etc., et démontrent la contemporanéité de toutes ces choses comme autrefois. Et ce sont les même races humaines issues de Japhet. Tout cela est prouvé dans le livre que Mgr Laouënen vient de publier : *Le Brahmanisme*, etc.

6° Les palafittes sont de la même époque que les dolmens, et nous en trouvons les traces jusqu'aux temps historiques, jusqu'à César. Or, les cités lacustres ont fourni toutes sortes d'instruments en pierre éclatée et en pierre polie, en bronze et même en fer, et de la sorte elles se relient avec ce que nous avons trouvé dans les couches à mastodontes. De plus, les ossements, débris des repas de ces cités, ont fait reconnaître des animaux dont les restes fossiles se retrouvent aussi dans les cavernes et avec les mastodoutes, mais on y voit en plus grande abondance nos animaux domestiques actuels. Les cités lacustres se relient donc par tous les côtés aux époques des cavernes et des mastodontes; elles y relient les dolmens, et elles viennent se continuer dans les temps historiques.

Or, les habitants des palafittes étaient agriculteurs, chasseurs et pêcheurs; ils savaient se tisser des vêtements, se construire des habitations, faire du pain; ils avaient plusieurs des mêmes animaux domestiques que nous. Ces animaux, ils les avaient amenés d'Asie, leur pays originel. Il faut donc absolument conclure, que jamais les hommes qui ont peuplé l'Europe, n'y ont vécu à l'état sauvage; et les vitrines de l'exposition, d'où certaines tendances voudraient faire sortir la confirmation des monstruosités du matérialisme et de l'origine bestiale de l'homme, viennent au contraire en dévoiler l'absurdité, et confirmer pleinement les traditions de l'Église catholique qui sont celles de l'histoire et de la saine raison.

L'état de conservation des graines, fruits, pains, etc. dans les palafittes, les traces de substances animalisées dans les ossements fossiles, soit des cavernes, soit des couches tertiaires ou quaternaires, ne per-

mettent pas d'éloigner l'époque de leur enfouissement bien au-delà des temps historiques connus, et même toutes les probabilités les ramènent dans le cours de ces temps,

Enfin ces mêmes cités lacustres en reliant les faits paléontologiques aux temps historiques, apportent de nouvelles lumières aux saines doctrines géologiques. Elles aident pour leur part à renverser tous les échaffaudages de systèmes *a priori*, qui voulaient trouver dans les fossiles, d'autres êtres de plusieurs créations différentes de celle à laquelle nous appartenons; elles viennent donner une nouvelle force à cette grande vérité, depuis longtemps soutenue et enseignée par l'ecole scientifique, dont nous sommes un disciple, à savoir qu'il n'y a pour notre globe qu'une seule et unique création végétale, animale et humaine; qu'elle a été simultanée ainsi que l'enseigne la saine théologie ; et que la destruction de ses chaînons végétaux et animaux, accomplie par des causes naturelles agissant dans tous les temps avec plus ou moins d'intensité, a donné lieu à la formation des fossiles, que nous retrouvons dans les terrains divers, qui se sont superposés à la surface de la terre depuis la première et unique création. Le synchronisme de formation de ces divers terrains démontré par les faits actuels de formations synchroniques analogues, prouve que les temps historiques ont été plus que suffisants à la formation de tous les terrains de remblai de notre globe.

L'analyse que nous venons de reprendre conduit à cette autre conclusion fort remarquable que nous avons aussi émise dans notre livre : *Dieu, l'homme et le monde*, etc., *Cours de phys. soc.* professé à la Sorbonne, etc., t. III, à savoir que les terrains tertiaires et quaternaires, comme les cavernes à ossements, qui

contiennent des débris humains quelconques, sont, du moins en Europe, de formations postérieures au déluge Mosaïque. En effet tous ces terrains se relient par leurs fossiles animaux et humains à l'existence de l'homme et de la plupart des mêmes animaux, depuis la première apparition de l'homme, sans interruption possible, jusque bien avant dans nos temps historiques. Tous ces faits sont positifs, on ne saurait les nier ni les torturer pour établir des hypothèses contradictoires de toutes les lois connues de la nature animale et de l'humanité.

Les pierres éclatées ayant pour la plupart été employées à des rites religieux ne peuvent caractériser une époque différente de celle des pierres polies pour armes et instruments ou ornements divers. Ces deux sortes de pierres contemporaines, les monuments mégalithiques avec tous leurs caractères, les instruments de bronze et de fer, etc viennent, pour leur part, fixer l'origine orientale des premiers habitants de l'Europe, et leurs migrations continues pendant près de dix siècles, à dater du XVIe et tout au plus du XXe siècle avant notre ère.

Ces migrations parties des régions du Caucase et de la mer Caspienne ont suivi par le nord les grandes vallées et les plateaux des chaînes de montagnes, et par le midi les vaisseaux phéniciens en ont transporté sur tout le pérèple de la Méditerranée, sur les rivages et dans les îles de l'Océan Atlantique.

Si nous remontons en Asie par l'Égypte et ses monuments aussi loin que possible, nous y trouvons une civilisation si avancée qu'elle ne laisse aucune place, aucun soupçon pour le prétendu état sauvage, ni pour les singes se faisant hommes ; le rapport suivant nous en fournit les preuves.

Nota. Nous avons précédemment prouvé par la Sainte Ecriture et par les faits et les décrets de conciles que les menhirs et pierres analogues étaient principalement des représentations de la divinité ; cette conclusion est pour nous évidente et prouvée par le témoignage d'une multitude d'auteurs anciens et contemporains du culte idolatrique rendu à ces pierres. Mgr Laouënen, nous apprend que le linga (représentation du membre viril) est représenté dans l'Inde par une pierre verticale ou une colonne taillée ou brute ; que ces pierres sont adorées ; que plusieurs sont dans des temples élevés en leur honneur ; qu'il y a un grand nombre de ces idoles et de ces temples dans l'Inde. Il ajoute : « Il existe une analogie incontestable entre le culte du linga et celui du Phallus chez les Égyptiens et chez les Grecs, et de Priape chez les Romains. L'usage de considérer des pierres taillées ou brutes comme des emblèmes de la divinité ou des objets divins était très commun dans l'antiquité. La statue de Vénus à Paphos, celles de Saturne, Jupiter, Apollon, du soleil chez les Syriens, celle d'Apollon à Delphe, du soleil à Emèse, de Cybèle à Pessinus en Phrygie étaient des pierres plus ou moins brutes ; sous les empereurs on rencontrait de ces pierres sur tous les chemins et on leur faisait rendre des oracles. La même forme d'idolatrie se retrouve aussi en Egypte, chez les Pélasges, les Celtes, les Slaves, les Germains et dans l'Inde ; ce sont les dieux abarites, les béthyles, les pierres oracles, les obélisques de l'Egypte, les Menhirs et autres pierres sacrées des Celtes, les lingas de l'Inde, » (*Du Brahmanisme* t. I p. 224).

Le culte des pierres est prouvé par un grand nombre de témoignages. Jacob consacre au vrai Dieu la pierre

sur laquelle il a reposé sa tête, et à cause de sa vision il lui donne le nom de Béthel (maison de Dieu). Les païens donnèrent le même nom à leurs *Béthyles* : Hésychius, l'auteur des Étymologies, en parle. Scaliger, et Vossius qui le cite, rapportent les paroles de Priscien sur le Dieu pierre *Aladir*. Cécilius dans Minutius Félix adore la pierre de Sérapis. Clément d'Alexandrie en ses *Stromates* reproche aux païens d'adorer tout bois et toute pierre. Arnobe avoue sur cela son ancienne erreur. Apulée parle des pierres ointes, Hérodien dit que le soleil adoré à Édesse était en pierre. Les Arabes adoraient comme leur principale divinité une pierre haute de quatre pieds, Maxime de Tyr l'avait vue, Tertullien en parle aussi ; Tite-Live rapporte que la mère des dieux adorée par les Phrygiens était une pierre. Tacite dépeint l'espèce de pierre borne qui réprésentait Vénus à Paphos. Il est parlé dans la vie de saint Martin d'une idole en forme de cône ou de pyramide. Prudence dans l'hymne de saint Romain dit que la pierre représentant Cybèle, mère des dieux, fut enfermée par les Romains dans une statue d'argent.

Les conciles d'Arles en 452, de Tours en 567, de Nantes en 660, de Rouen vers la même époque, les capitulaires de Charlemagne en 789, un statut de Canut le grand et un canon d'Edgar, roi d'Angleterre, ordonnent de détruire les pierres objets d'un culte démoniaque, et comme ce sont les menhirs qu'on s'est efforcé de changer en croix ou de surmonter d'une croix, on doit conclure que les menhirs étaient ces idoles.

Mgr MAUPIED,

QUESTIONS LITURGIQUES.

PREMIÈRE QUESTION.

1. *A l'office semidouble ou simple, lorsque les antiennes ne se disent pas deux fois, le nombre de mots qui doit être prononcé avant le psaume est-il déterminé par une règle liturgique? 2. Si l'antienne et le psaume commencent par le même mot, quand même la suite de l'antienne ne serait pas identique avec la suite du psaume, doit-on s'abstenir de répéter ces paroles?*

I. — Le nombre de mots d'une antienne qui doit être prononcé avant le psaume, à l'office semidouble ou simple, n'est déterminé par aucune règle générale. Il est indiqué au psautier, et pour les antiennes qui s'y trouvent, le nombre des paroles est positivement fixé. Quant aux autres antiennes du propre et du commun des saints, il faut, ce semble, se régler sur ce qui est organisé au psautier. Gavantus donne la règle suivante (2. II. sect. V, C. VII, n°. 12.) « Illud « certe est observandum, in enuntiandis antiphonis, ut « initium nunquam sit unius syllabæ; neque ejus- « modi, ut absurde orationem præcidat.» Cavalieri, citant ce passage de Gavantus, s'exprime comme il suit. (Décr. 299, n° 2). « Monet Gavantus, quod per « unam syllabam nunquam enuntiari debet antiphona, « puta per *In*, et quod in hoc casu ad minus addi « debet sequens dictio. . . . quoties antiphona incipit « per verbum plus una ex vocalibus constans, liberum « sit per illud solum antiphonam enuntiare, cum in « feriali officio plurima hujusce rationis non desint

« exempla in Breviario Romano ; sed non minus in « libertate sit positum ulteriora adjicere verba, dum- « modo absurde non proferatur oratio, ut *Beatus qui.*»

On peut tirer de ces deux textes les conclusions suivantes. 1° Une antienne ne s'annonce jamais par un simple monosyllabe, quand même il aurait un sens, comme, par exemple, le mot *Vos*. 2° On ne coupe jamais une phrase d'une manière choquante, comme il arrive lorsque le mot suivant est trop nécessaire pour compléter le précédent. C'est ce qu'on voit par l'exemple cité *Beatus qui*. C'est pour cette raison que, dans beaucoup d'antiennes, on a donné plusieurs mots à l'intonation. A la troisième antienne des vêpres et des laudes du commun des apôtres, on ne s'est pas contenté du monosyllabe *Vos*, ni d'y ajouter le mot *amici*, mais on a mis tout le premier membre de phrase: *Vos amici mei estis*; à la quatrième antienne des vêpres et des laudes du commun des confesseurs non pontifes, on ne s'est pas contenté du mot *Beatus*, mais on y a joint les deux mots suivants: *ille servus*. 3° Il n'est néanmoins pas nécessaire qu'il y ait un sens, comme on le voit par des paroles souvent indiquées, comme *Domine*, ou même les deux prépositions *Cum-que*, aux vêpres et aux laudes de l'Ascension, qui sont du rit semidouble pendant l'octave. L'office férial, dont un grand nombre d'antiennes sont composées d'un seul membre de phrase, se rapportant à un verset du psaume auquel elles sont jointes, et qui toutes ne forment pas à elles seules un sens complet, donne lieu à des coupures qui pourraient paraître un peu choquantes. Telles sont les antiennes annoncées par ces mots: *Rectos decet*, *Cunctis diebus*, *Quoniam*, *Te decet*, *Esto mihi*, *Et invocabimus*, *Quia mirabilia*. *Unde veniet*, *Sæpe*, *Et omnis*, *Quoniam in æternum*, *etc.* Ces coupures ont été adoptées par nécessité ; mais on en trouve qui semblent peu conformes aux principes donnés par Gavantus et Cavalieri, comme l'antienne des vêpres du vendredi annoncée par les mots *In conspectu*, auxquels ils auraient vraisemblablement ajouté le mot *Angelorum*. 4° On a peut-être aussi tenu

compte du chant, en ce sens, que la mélodie de l'antienne puisse s'accorder avec celle de l'intonation du psaume ; et telle pourrait-être la raison de la longueur de l'intonation de l'antienne *Lumen ad revelationem gentium.*

II. — La rubrique sur le sens de laquelle on demande un éclaircissement est celle-ci (tit. XXI, n. 7.) « Et quan-« do antiphona sumitur ex principio psalmi vel cantici, « et incipit sicut psalmus vel canticum, post antipho-« nam non repetitur principium psalmi vel cantici ; sed « continuatur quod sequitur in psalmo, ab eo loco ubi « secundum ritum diei desinit antiphona, nisi discon-« tinuetur per *Alleluia.*» Elle se trouve répétée au psautier en ces termes, avant le psaume *Diligam te*, la première fois qu'elle trouve son application. « Ant. « *Diligam te.* Et non repetitur in psalmo : quod « semper fit, quando antiphona incipit a primo verbo « psalmi, et psalmus tunc incipitur ab eo verbo in quo « desinit antiphona, sive integra dicatur, sive tantum « inchoata; si tamen eadem sint verba, et continuetur « antiphona cum psalmo.»

Nous avons déjà expliqué cette rubrique t. XXIX, p. 186. En renvoyant à cet endroit nous y ajoutons quelques détails qui nécessitent de répéter une partie de ce qui y est dit. On voit clairement que, pour donner lieu à l'application de cette rubrique, le texte ne doit être interrompu en aucune manière, et se lire comme si le psaume n'était pas précédé d'une antienne. Le mot *alleluia*, cité dans la rubrique, interrompt la suite du texte, et quand il se trouve joint à l'antienne, le psaume doit être repris tout entier. C'est ainsi qu'à l'office de la Dédicace, la première antienne du troisième nocturne est composée des mêmes paroles que le premier verset du psaume *Qui habitat;* après cette antienne on lit la rubrique suivante : « Quando hæc antiphona « dicitur integra, et illi non additur in fine *alleluia*, « tunc principium psalmi est a secundo verbo, *Dicet* « *Domino.*» De même, à l'office de l'Ascension, après l'antienne *Exaltabo te Domine, quoniam suscepisti me, alleluia*, on reprend le commencement du psaume, et

si le mot *alleluia* ne s'y trouvait pas, on continuerait *Nec delectasti inimicos meos super me.*

Les rubriques insérées au commencement du psaume *Diligam te* et après l'antienne *Qui habitat* montrent suffisamment que si l'antienne ne se dit pas en entier avant le psaume, une différence dans la partie du texte qui ne se dit pas n'est pas une raison de reprendre les premières paroles du psaume. La rubrique insérée à l'office de la Dédicace l'exprime d'une manière positive : « Quando dicitur integra, » celle des matines du dimanche l'exprime d'une manière équivalente, puisque l'antienne renferme le mot *virtus* au lieu du mot *fortitudo* qui se trouve dans le psaume, et l'office semidouble de l'Ascension sera soumis à la même règle.

Mais est-il absolument nécessaire, pour l'application de cette rubrique, que l'antienne soit tirée du premier verset du psaume, ou suffit-il que l'antienne et le psaume commencent par les mêmes paroles ? D'après le texte de la rubrique, il semble exigé que non-seulement l'antienne et le psaume commencent par les mêmes paroles ; mais encore que l'antienne soit tirée du premier verset du psaume : « Et quando antiphona sumitur « ex principio psalmi vel cantici, et incipit sicut psal- « mus canticum. . . . . Quod semper fit quando anti- « phona incipit a primo versu psalmi.» On voit cependant, d'après ces rubriques, qn'il n'est pas requis, à l'office semidouble, que la suite du texte soit absolument identique. A propos de la rubrique placée à l'office de la Dédicace, Cavalieri ajoute ce qui suit : (*Ibid.*) « A fortiori idipsum erit si antiphonæ addatur « vel intermisceatur aliquod quod in psalmo non sit. . . . « quod tamen duntaxat procedit quoties officium duplex « est, et integra recitatur antiphona, poniturque con- « sequenter discontinuatio, aut variatio.» D'après ce principe, il n'y a pas à reprendre les premiers mots du psaume lorsque l'antienne commence par ces mots, et se trouve d'une certaine manière tirée de ce verset. Il n'y aurait donc pas à reprendre le commencement des psaumes *Miserere* et *Deus Deus meus* aux Laudes

du dimanche de la septuagésime, ni aux Matines du commun des confesseurs le commencement du psaume *Domine Dominus noster*. On ne verrait pas non plus la nécessité de reprendre le premier verset du premier nocturne, *Beatus vir*, quoique le texte de l'antienne s'écarte davantage de celui du premier verset du psaume. On ne pourrait, ce semble, appliquer la même règle, si l'antienne et le premier verset du premier psaume, commençant par le même mot, n'avaient aucun rapport, et ce serait le cas d'ajouter un mot à l'annonce de l'antienne. C'est ce qui a lieu aux funérailles des enfants : l'antienne *Benedicite Dominum* s'annonce par ces deux mots avant le cantique *Benedicite omnia opera*, et aux matines du lundi, avant le psaume *Dominus illuminatio mea*, l'antienne s'annonce par les deux mots *Dominus defensor*.

DEUXIÈME QUESTION.

1. *A l'ordination des Prêtres, après l'imposition des mains, l'Évêque doit-il garder la main étendue sur eux pendant que les Prêtres présents imposent les mains sur les nouveaux Prêtres et ceux-ci doivent-ils garder la main droite étendue pendant que ceux qui les suivent font la même cérémonie ? 2. En donnant aux Prêtres la sainte communion, doit-il réciter la formule, ou bien doit-il le faire sans rien dire ? On trouve une différence sur ce point dans les diverses éditions du Pontifical.*

I. — La S. C. des rites a répondu affirmativement au premier point. *Question.* « An in ordinatione Pres-
« byteri, tum Pontifex, tum Sacerdotes qui adsunt, debe-
« ant prius imponere utramque manum super caput cu-
« juslibet ordinandi, et postquam hæc impositio ab om-
« nibus absoluta fuerit, tum elevare manus dexteras,
« easque extensas super illos tenere, dum Pontifex
« stans cum mitra solus dicit orationem, uti nonnulli

« explicant Pontificalis Romani hac de re præscriptio-
« nem ; vel potius, uti Romæ fit in archibasilica Late-
« ranensi, tum Pontifex, tum Sacerdotes qui adstant,
« vix facta impositione utriusque manus, statim dex-
« teras manus extendunt, easque sic extensas teneant
« donec Episcopus orationem absolverit ? » *Réponse.*
« Negative ad primam partem, affirmative ad secun-
« dam. » (Décret 31 août 1872, n° 5515, q. 1).

II. — On comprend la raison du doute exprimé dans le deuxième point. Les Prêtres nouvellement ordonnés célèbrent la sainte Messe conjointement avec le Pontife, et ils ont dit avec lui *Corpus Domini nostri custodiat animam meam in vitam æternam, Amen.* Il semble donc qu'il n'y a plus rien à dire, d'autant mieux qu'ils ne font pas la confession et que l'Évêque ne dit pas *Misereatur.* A la Consécration des Évêques, le Consécrateur ne dit rien en donnant au nouveau Consacré la sainte communion sous chacune des deux espèces. Cependant les éditions du Pontifical ne sont pas complètement d'accord sur ce point, et les meilleures prescrivent de réciter la formule.

Janssens explique la raison de cette divergence ; elle résulte d'une interpolation, et le Prélat doit réciter la formule (*Append. final.* § 7, n° 9.) « Pontificale de
« mandato Episcoporum Galliæ congregatorum Parisiis
« 1631 et itidem 1700, reimpressum, his sex locis fol.
« 47, 93, 135, 189, 235 et 281, stabiliter præscribit :
« Pontifex *singulos Sacerdotes communicat nihil*
« *dicens* ; idque ideo indubie, quia Pontifex parum
« ante cum novis Presbyteris dixerat : *Corpus Domini*
« *nostri Jesu Christi custodiat animam meam, etc.*
« Idem tamen Pontificale fol. 318, non sibi satis, ut
« apparet, cohærens præscribit : *Pontifex . . . por-*
« *rigit SS. Sacramentum* ordinato Presbytero *dicens*
« *Corpus Domini, etc.*, ut supra. Et quia Pontificale
« Romanum, etiam ultimo Romæ 1751 impressum, id
« expresse Pontifici Neo-Sacerdotem communicanti
« præscribit, etiam in additamento, in quo agit de solo
« Neo-Sacerdote communicando ; ideo dicta verba sunt
« recitanda. »

La S. C. des Rites a encore été consultée sur cette question : « In præbenda communione Neo-Presbyteris « debetne adhiberi formula *Corpus* etc., vel potius illa « debet omitti ? La réponse est celle-ci : Ut in antece- « denti. » (Décret du 31 août 1872, n° 5515, q. 2). Mais le sens de cette réponse n'est pas très clair, les termes dans lesquelles elle est donnée ne sont pas les expressions ordinaires ; quoiqu'il en soit, cette phrase semble synonyme de celle-ci : *Affirmative ad primum, negative ad secundum*, d'où il résulte que la formule doit-être prononcée. Mais ces mots pourraient également signifier *ut in responsione præcedenti*, et la réponse précédente est celle que nous venons de rapporter au sujet de la première question. S'il fallait l'entendre en ce dernier sens, le Pontife donnerait la sainte communion sans rien dire.

Tant qu'on n'aura pas une décision plus claire, on doit, ce semble, s'en tenir à la pratique la plus autorisée avant cette réponse : or la pratique la plus autorisée est celle qui consiste à dire la formule.

TROISIÈME QUESTION.

1. *Lorsqu'un membre du Clergé, étant au milieu du chœur, doit saluer les deux côtés du chœur sans changer de place, doit-il toujours saluer en premier lieu le côté le plus digne, ou doit-il saluer en premier lieu le côté dont il doit s'écarter pour se rendre à sa place ?*

Nous avons traité cette question, t. xxiv, p. 160 et 286. Nous avons donné, p. 160, la règle d'après laquelle on commence régulièrement, par le côté du chœur où se trouve l'Officiant, s'il est dans le chœur, ou le plus digne, si l'Officiant est au sanctuaire. Cette règle s'observe toutes les fois qu'on ne rencontre pas le chœur opposé avant de rencontrer celui où se trouve l'Officiant ou le plus digne. On examine ensuite,

p. 285 et 286, ce qu'on doit entendre par rencontrer un chœur avant l'autre. Les auteurs ne sont pas unanimes sur cette appréciation. Nous avons cru devoir nous en tenir à l'enseignement de Baldeschi, d'après lequel on salue d'abord le côté où l'on se trouve, quand on n'est pas au milieu ; nous n'avions pas cru devoir aller plus loin, et nous n'avions pas regardé comme suffisamment autorisé l'usage de saluer le côté le moins digne, si, étant au milieu, on doit, après avoir salué le chœur, se rendre du côté où se trouve le plus digne. Mais Mgr Martinucci enseigne positivement qu'on doit s'en tenir à cette pratique.

On pourrait discuter longtemps ces questions sans arriver à une solution définitive, comme il arrive toujours lorsqu'il faut appliquer des principes. Ainsi pour dirimer la question posée t. xxiv, p. 286, à savoir ce qu'on doit entendre par rencontrer un chœur avant l'autre, on n'aura jamais la solution de tous les cas, il s'en trouvera toujours pour lesquels on laissera la liberté. D'après Mgr Martinucci, le Célébrant, entrant au chœur pour faire l'aspersion du Clergé, salue le chœur d'abord du côté où ne se trouve pas le plus digne, puis du côté où il se trouve, pour n'avoir pas à se tourner deux fois vers ce côté ; celui qui doit encenser le chœur observe la même règle. La chose paraît naturelle à un point de vue, comme il est facile de le voir ; mais sous un autre rapport, on pourrait trouver étrange de voir asperger ou encenser d'abord celui qu'on n'a salué qu'en second lieu. Nous respectons ces diverses appréciations ; tout notre but est de faire voir que ni l'une ni l'autre de ces deux méthodes n'est en opposition ni avec la rubrique ni avec le décret du 12 septembre 1857, cité t. xxiv, p. 160.

P. R.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

I. — La Résurrection et l'Assomption en corps et en ame de la sainte Vierge, mère de Dieu. Dissertations polémico-théologiques du R. P. Auguste Lana, D. Min. D. Inf., Consult. de la S. Cong. des Rites, traduites de l'Italien, par M. l'abbé Chevalier, curé de Corpeau, Saône-et-Loire. Dijon, Imprimerie Mersch, 1 volume in-8, 384 pages.

A l'époque du Concile de Vatican, on présenta au Souverain Pontife une supplique signée par un grand nombre d'évêques, de prêtres et de fidèles, pour qu'il daignât élever à la dignité de dogme défini, la croyance de l'Eglise à la Résurrection et à l'Assomption corporelle de la sainte Vierge. C'est que jusqu'ici aucune décision solennelle n'est venue encore consacrer cette croyance. Mais, hâtons-nous de le dire, pour ce fait, comme pour celui de l'Immaculée-Conception avant la définition du 8 décembre 1854, la foi des fidèles est arrêtée, et, la définition, quand elle viendra, bientôt nous l'espérons, ne fera que la réjouir sans l'augmenter.

Mais quels sont les fondements de cette croyance?

La plupart des traités de Théologie ne les exposent pas, ou du moins, ils en donnent un résumé si succinct qu'il est difficile d'en saisir la valeur. Le traité du P. Lana vient combler cette lacune. C'est une thèse, aussi complète que possible, sur cet intéressant sujet. L'auteur l'a divisée en trois parties. Dans la première

il invoque la tradition, qu'il nous montre universelle et remontant aux premiers siècles de l'Eglise, par des témoignages empruntés aux anciens Pères et aux Docteurs des Eglises d'Occident et d'Orient, aux Martyrologes et aux Ménologes, aux Liturgies et aux Rites ecclésiastiques les plus anciens.

La seconde partie expose les raisons théologiques, s'appuyant sur divers passages de la sainte Ecriture, sur des raisons de convenance, sur les témoignages de Souverains Pontifes, de docteurs scolastiques, de théologiens illustres, d'insignes écrivains et même d'hérétiques.

Enfin la troisième partie est consacrée à la solution des objections tirées de l'histoire, de la tradition, de la liturgie et de la théologie.

Le P. Lana arrive à cette conclusion :

« Notre mystère n'est plus une simple et pieuse croyance ; c'est une vérité catholique solidement établie et qui touche aux vérités de foi, ainsi que le déclare l'unanimité des théologiens ; c'est une vérité qui repose sur la plus antique et la plus respectable tradition ; qui est crue de l'universalité des bons catholiques et que l'Eglise approuve. La mettre en doute serait le fait d'une folle et cynique imprudence ; la nier serait erreur, témérité, outrage au sens catholique, ce serait un scandale et presque un blasphème. Tel est le degré de certitude théologique auquel appartient actuellement dans l'Eglise le mystère de la Résurrection et de l'Assomption corporelle de la sainte Vierge, mère de Dieu. »

Une voix plus autorisée que la nôtre va nous dire quelle est la valeur réelle de cette thèse. Le cardinal Bartolini, préfet de la S. Congrégation des Indulgences, écrivait à l'auteur :

« Vous ne pouvez imaginer, mon T. R. P., avec quel « plaisir j'ai reçu votre ouvrage. Je ne le lis pas, je le « dévore, et, à chaque page, j'admire la vigueur, le « tact et la finesse dont vous faites preuve. Votre livre

« me plaît sous tous les rapports, mais surtout au point « de vue théologique. C'est un travail complet, un « chef-d'œuvre de critique, de science, d'érudition, « qui non-seulement vous honore, mais qui honore « Rome, où les études de ce genre sont si solidement « cultivées ; qui honore la Congrégation dont vous « êtes membre et où les fatigues du ministère ne font « point négliger la culture de l'esprit. »

Quiconque lira le livre du P. Lana, reconnaîtra que ces éloges si complets sont tout-à-fait mérités.

Bien que composé depuis quelque temps, ce livre était peu connu en France ; la traduction de M. l'abbé Chevalier va le faire pénétrer dans les presbytères. On a dit d'elle « qu'elle était toujours et partout claire, correcte, facile, élégante ; que, malgré les difficultés inhérentes à un travail de cette sorte, on n'y trouve pas un tour, une locution, une expression théologiquement répréhensible. » A notre avis, son plus grand mérite est que, tout en reproduisant fidèlement la pensée de l'auteur, elle ne sent pas la version : on croit lire l'original.

Nous adressons nos félicitations à M. l'abbé Chevalier, qui a utilisé pour une bonne œuvre les loisirs de son ministère. Déjà il avait préludé, il y a quelques années, à ces travaux, par la traduction de la brochure fort intéressante du P. Steccanella : *Guerre aux morts, ou inhumation et crémation, considérées au point de vue historique, hygiénique, économique, religieux et social,* au bénéfice de l'église et de l'école libre de sa paroisse : c'était la science venant en aide à la charité.

A. Tachy.

NOTES D'UN PROFESSEUR

CXIV.

Feuilletant, ces jours passés, comme j'en ai un peu l'habitude, l'excellente *Theologia Moralis* du R. P. Aug. Lehmkuhl (2 vol. in-8° de XVI-846 et XX-784 pp. Fribourg, Herder, 1re édit. 1884), où je suis toujours assuré de trouver intérêt et profit, mes regards se sont fixés sur la première note de la page 198 du 2e volume. Elle traite la question du « *Deinde* » de la formule latine de l'absolution, et elle dit : « Verbulum « deinde », in ipsis editionibus Ritualis a S. C. R. recognitis et approbatis, modo pro rubrica habetur (quippe rubro charactere impressum), modo pro voce ad *formam* pertinente ; ut videre licet in editione Romæ ex typogr. Prop. anno 1876 profecta, coll. cum edit. Ratisbon. 1881 specialiter a S. C. R. recognita. Unde concludo liberum esse confessario verbum « deinde » dicere aut omittere donec certa lex statuatur. » Cette loi certaine attendue par le savant Jésuite me semble avoir été portée, équivalemment du moins, au moment même où il imprimait son ouvrage. Car l'édition nouvelle du Rituel Romain publiée en 1884 à Ratisbonne par Pustet (in-18 de XII-400 pp.), et non seulement révisée et imprimée par les soins de la S. Congrégation des Rites, mais encore déclarée *typique* par cette même Congrégation qui oblige toutes les nouvelles éditions à s'y conformer, (décret du 24 mars 1884, en tête du volume), met expressément et nettement le mot « *Deinde* » parmi ceux qui constituent la forme sacramentelle. Nul doute qu'il n'y soit qu'accidentel et non essentiel. Mais, au point de vue grammatical, il me paraît aussi na-

turel, aussi indispensable, que la conjonction « *et* » qui précède le membre de phrase : « ego auctoritate ipsius, etc. » La S. Congrégation, ayant à se prononcer entre les deux variantes typographiques et entre les deux opinions théologiques, ne pouvait guère hésiter à préférer ici, qu'on me pardonne cette expression, le noir au rouge. « Deinde » n'appartient pas à la rubrique, où, d'ailleurs, il ne se comprendrait guère ; mais au texte, où l'autorité rituelle l'a définitivement placé.

CXV

Voici le compte-rendu tardif et sommaire du IIe volume du *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ, orientalis et occidentalis, auctore N. Nilles, S. J.* (1 vol. in-8° de 816 pp., Inspruck, F. Rauch, 1881). J'ai précédemment analysé le Ier volume (*Revue*, 4e série, tome X, p. 556 et suiv.); et le second, pour dater de quatre ans déjà, n'en reste pas moins fort intéressant et très digne d'être recommandé à nos lecteurs.

Il s'ouvre pas une solennelle dédicace à un certain nombre de prélats catholiques orientaux, et par de remarquables approbations épiscopales en langue latine, ruthène, hongroise, roumaine, et italienne. On voit, par ces documents, combien l'apparition du premier volume a eu d'importance et de bons résultats chez les Grecs unis, les Arméniens et les Ruthènes.

La préface rappelle ce que sont les *académies* dans l'enseignement universitaire; et spécialement quelles sont les lois et les avantages d'une *académie de liturgie*, en Autriche surtout.

L'introduction établit la notion des *fêtes mobiles* auxquelles est consacré ce tome deuxième; elle fournit ensuite le tableau comparé des dimanches du rite oriental et du rite occidental, puis celui des *fêtes* mobiles qui se célèbrent dans les deux églises, avant Pâques, après Pâques, après

la Pentecôte. Afin de mieux faire ressortir les ressemblances et les différences des deux calendriers, celui d'Occident est rédigé suivant le *vieux* style, et dans l'hypothèse où la Pâque *julienne* tomberait le 12 avril.

A la fin de l'introduction, l'auteur donne: 1° la liste des huit gravures symboliques dont il a orné son second volume et qui représentent huit des principales fêtes mobiles; 2° la table des onze documents en caractères étrangers qu'il publie dans le cours du même volume; ces caractères sont empruntés aux alphabets ruthène, vieux-slovène, arabe, glagolitique, arménien, copte et syriaque.

Le corps de l'ouvrage est divisé en trois chapitres. Le *premier* traite des fêtes mobiles avant Pâques. Il comprend deux paragraphes, l'un pour les fêtes qui précèdent le Carême, l'autre pour les fêtes qui tombent dans le Carême. Chaque dimanche et chacune de ces fêtes mobiles sont étudiés au point de vue philologique, historique, liturgique et archéologique, d'après la méthode déjà employée dans le 1er volume et décrite dans notre premier compte-rendu (*loc. cit.*) On ne peut se faire, à moins d'avoir cet ouvrage entre les mains, une idée exacte de l'énorme quantité de graves ou curieux renseignements qu'il contient sur les sectes schismatiques, sur les rites unis, sur la littérature patrologique, sur le droit canon des orientaux et leur liturgie. Bien des erreurs commises par des hommes d'ailleurs éminents, tels que Leo Allatius, le cardinal Maï, dom Guéranger, Morcelli, Assemani, etc., y sont sagement et modestement redressées. De bonnes et fréquentes leçons y sont surtout données par le R. P. Nilles à un certain docteur berlinois, H. Alt, qui a tant accumulé d'erreurs et d'inepties dans son *Kirchenjahr*, qu'on pourrait le soupçonner d'avoir voulu montrer à ses compatriotes que l'ignorance et la légéreté ne sont pas le privilège exclusif des autres nations. L'auteur démontre aussi la nécessité absolue d'une sérieuse révision des livres liturgiques des Églises unies: ces livres ayant plus d'une fois admis et conservant encore aujourd'hui des récits ou des

propositions contraires à l'Église romaine ; par exemple, en ce qui regarde la nature et l'éternité des peines de l'enfer, et l'usage du pain azyme dans la célébration des divins mystères.

Le *deuxième chapitre* est consacré aux fêtes mobiles d'après Pâques. Il s'ouvre par de courtes mais utiles notions sur le temps pascal et fait allusion, en passant, au projet de réforme imaginé par le professeur Maedler, de Dorpat. Plusieurs tables pascales en diverses langues fournissent au docte jésuite le moyen de nous faire pénétrer plus avant dans les mystères de l'orient liturgique. Il traite ensuite, en deux paragraphes, de la fête de Pâques et des fêtes mobiles qui remplissent le temps de la Pentecôte chez les grecs, et qui sont vraiment des plus intéressantes, en particulier ce dimanche des *sancti deiferi Patres nicœni* qui a si complètement désarçonné le pauvre Dr Alt. Le « samedi des âmes » amène naturellement le R. P. Nilles à réfuter, par leurs propres traditions, les orientaux ennemis du dogme purgatoire ; à la Pentecôte, il nous renseigne sur la question de la procession du Saint-Esprit *ab utroque ;* au dimanche de Tous les Saints, — notre dimanche de la Trinité, — il indique et réfute brièvement l'erreur orientale du délai de la gloire céleste jusqu'au jugement dernier.

Le *chapitre troisième* énumère les fêtes mobiles d'après la Pentecôte. On aimera surtout à lire les belles et doctes observations du R. P. Nilles sur la Fête-Dieu et la fête du S. Cœur; sur le « Dimanche des SS. Pères des six conciles œcuméniques, » et sur celui « des SS. Pères du XIIe concile œcuménique, » au sujet duquel l'auteur traite fort utilement du concile de Florence ; sur le dimanche « des SS. Pères qui plurent à Dieu depuis l'origine du monde, en commençant par Adam, jusqu'à Joseph époux de la très sainte Mère de Dieu ; « enfin sur le Dimanche » de saint Joseph, de saint Jacques frère du Seigneur, et de David le roi prophète. » Une note sur le *Propre* des italo-grecs termine ce troisième chapitre.

Vient ensuite un long *Appendice* divisé en trois chapitres.

Le Ier traite de l'année ecclésiastique Arménienne et des offices propres des Arméniens de l'Autriche-Hongrie ; le IIe, de l'année ecclésiastique des Coptes ; le IIIe, de l'année ecclésiastique des Syriens et Chaldéens. Les caractères et les textes orientaux abondent encore ici, à la grande joie des érudits.

A l'appendice se rattachent une Notice sur l'université Orientale de Beyrouth et les établissements scolaires de la Compagnie de Jésus en Syrie, Egypte et Arménie ; l'Encyclique *Grande munus* de S. S. Léon XIII sur les saints Cyrille et Méthode ; un choix d'importants documents relatifs à cette Constitution et particulièrement au rite slavon et à la situation des orientaux unis ou non unis dans l'Autriche-Hongrie, comme aussi aux controverses soulevées chez les Grecs par cette Encyclique mémorable.

Un « Index generalis » par ordre alphabétique, commun aux deux volumes du « Kalendarium manuale », complète l'œuvre de l'éminent professeur d'Inspruck, de l'ancien collaborateur de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*. Bien qu'il se plaigne quelque part de ses yeux malades (II, p. 673), il a encore des livres à éditer ou à rééditer, dont il nous donne la liste à la dernière page de son tome deuxième, et dont nous pouvons lui assurer que tous les yeux des liturgistes, théologiens et orientalistes de notre connaissance, sont extrêmement avides.

Dr Jules Didiot

Rousseau-Leroy, Impr.-Gérant, rue Saint-Fuscien, 16. Amiens.

LES FACULTÉS DE THÉOLOGIE

Discours prononcé, le 19 novembre 1885, à la Séance solennelle de rentrée des Facultés catholiques de Lille, et en présence du Congrès des Catholiques du Nord et du Pas-de-Calais.

Messeigneurs,

Pour la première fois, dans cette assemblée solennelle des Facultés Catholiques de Lille, de leurs bienfaiteurs et de leurs amis, notre Collége Théologique vient vous rendre foi et hommage, comme aux représentants de la suprême puissance du Pape, et comme aux légitimes successeurs de saint Géry et de saint Vaast (1).

Plus que toutes les autres, les Facultés de Théologie sont tenues à une vénération profonde et à une obéissance absolue envers le Saint Siège et l'Épiscopat. Car, si elles enseignent avec autorité les choses sacrées de la religion, elles ne sont pourtant qu'une partie de l'Église enseignée ; et c'est de l'Église enseignante, du Souverain Pontife et des Évêques, qu'elles reçoivent

(1) Depuis notre séance de rentrée de 1884, l'archevêché de Cambrai a été remis aux mains de S. G. Mgr Hasley, et l'évêché d'Arras aux mains de S. G. Mgr Dennel. Ils assistaient pour la première fois à nos solennités académiques, entourés de S. G. Mgr Monnier, chancelier, et de Mgr Hautcœur, recteur des Facultés Catholiques de Lille.

les immuables données de la foi et les invariables principes de la Théologie. C'est de vous, Messeigneurs, comme de tous vos frères et de votre chef dans la hiérarchie, que nous recevons les Saintes Écritures et l'interprétation que nous en devons faire ; et quand, il y a quelques jours, en face de l'autel, au nom de tous mes vénérés collègues, je prêtais le serment de n'expliquer jamais autrement la Bible et la Révélation que suivant l'esprit de l'Église « à laquelle il appartient de juger de leur véritable sens, » cet engagement nous liait particulièrement à vous en tant que maîtres et juges immédiats de notre doctrine et de nos leçons. Sans doute, sur toutes les régions du savoir humain, l'Épiscopat catholique possède un pouvoir de conseil, de contrôle, et s'il le faut de répression. Mais, dans le domaine particulier de la théologie, il exerce de plus un pouvoir direct d'enseignement et d'inspiration, de constante surveillance et de rigoureuse discipline. Nous sommes à ses ordres ; nous recevons de lui ; nous travaillons pour lui. Et lui, il a reçu de Dieu, par la révélation des prophètes et de Jésus-Christ, par l'assistance du Saint-Esprit, et par le courant toujours pur des traditions divines et apostoliques, le dogme, la morale, le culte religieux, l'ascétisme et la mystique, que nous avons, sous sa haute direction, à développer et à exposer scientifiquement. Par nous et par son action sur nous, l'Église atteint les autres sciences dont l'usage ou le contact sont nécessaires à la nôtre ; et ainsi tous les Arts, toutes les Facultés, se rassemblent et sont d'abord ramenés à la Théologie, suivant le mot frappant du Docteur Séraphique : *reductio artium ad theologiam.* La Théologie les élève plus haut ; elle les unit à la science infaillible, à la Théologie authentique de l'Église, indissolublement unie elle-même à cette

Théologie infinie, substantielle, éternelle, qui est en Dieu le Père, par laquelle Dieu le Fils est engendré, et de laquelle enfin procède Dieu l'Esprit-Saint.

C'est ainsi, Messeigneurs, que l'onction de votre sacerdoce découle sur notre théologie pour en faire une science surnaturelle : « la sainte Théologie, » comme parle la tradition ; et sur les Facultés de Théologie pour les consacrer : « Sacra Facultas, » comme l'on dit encore depuis plus de six siècles. Et s'il arrivait jamais, — hélas ! il n'y a pas longtemps qu'on le voyait arriver dans certains pays d'Allemagne, — qu'une Faculté de Théologie catholique osât rompre avec le Saint Siège et l'Épiscopat, ou seulement se relâcher dans ses devoirs de subordination et de filiale piété envers eux, elle ferait plus que de blesser la loi commune qui oblige tout établissement chrétien à révérer les puissances ordonnées de Dieu pour le gouvernement des âmes : elle irait manifestement contre la loi de sa propre nature, contre ce qui est le plus essentiel à son existence. Elle détruirait le canal unique par lequel elle reçoit ses principes, sa certitude et sa lumière ; elle se détruirait elle-même, pour tomber au rang d'une simple opinion humaine ou d'une science purement conjecturale qui ne serait plus vraiment une science ; elle perdrait tout caractère surnaturel et sacré, et désormais elle ne serait pas plus une Faculté de Théologie qu'un cadavre n'est un homme.

Tels sont, Messeigneurs, nos intimes sentiments ; telle est notre profession de foi, dictée par nos pères de la Faculté de Théologie de Douai, et scellée de leur invincible fidélité au milieu de toutes les contradictions. Ils l'ont eue au cœur et à la bouche, dans leur école fameuse et dans leur exil douloureux. Nous sommes fiers d'en être les héritiers, et nous entendons bien

la conserver à tout prix, pour la léguer intacte aux âges à venir.

L'an dernier, Messieurs, nous prévoyions ensemble la triste suppression des Facultés de Théologie catholique annexées par Napoléon Ier à son Université de France. Il a semblé au gouvernement et au parlement que ces institutions officielles étaient de trop dans un État soucieux de se montrer sincèrement laïque et nettement athée. Leur suppression, à peine décidée, a été exécutée avec une promptitude et une rigueur sans pareilles. Nous connaissons un candidat ayant déjà subi en Sorbonne l'épreuve préliminaire pour le doctorat, ayant obtenu l'approbation de sa thèse, et l'ayant donnée à l'imprimeur, qui n'a pu compléter son examen par la soutenance de cette thèse, et auquel l'inexorable ministre de l'Instruction Publique a refusé des juges et à plus forte raison un diplôme. Ainsi, en pleine année scolaire, la Faculté célèbre où pendant tant de siècles les plus grands métaphysiciens du monde avaient étudié ou enseigné, s'est vue brusquement fermée, sans plus de façons qu'une salle d'asile congréganiste ; et l'on a confié à un obscur pasteur protestant, choisi pour son fade rationalisme et décoré du titre de professeur d'*Histoire des religions*, le soin de recueillir et de faire valoir la succession scientifique d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, de Dante et de Roger Bacon, de Pierre d'Ailly, de Gerson et de Bossuet.

Je sais bien que la Sorbonne et ses sœurs d'Aix, de Bordeaux, de Lyon et de Rouen, n'avaient pu recevoir du Saint Siège une institution canonique que le décret impérial de leur fondation ne suppléait à aucun degré. Je sais que ni les vifs désirs ni les mérites de professeurs éminents, ni les négociations plusieurs fois réité-

rées du gouvernement français avec la cour de Rome, ni d'autres efforts auxquels on parut souhaiter d'ajouter le concours de notre Collége Théologique au jour même de sa naissance, n'avaient pu réussir à donner à ces cinq Facultés officielles ce que tout le monde déplorait qu'elles n'eussent pas. Mais enfin leurs gloires dans le passé, leurs services dans le présent, la possibilité de régulariser leur existence dans l'avenir par un accord loyal et intelligent du pouvoir civil avec l'autorité ecclésiastique, auraient dû les protéger contre la haine aveugle dont elles étaient poursuivies depuis quelques années. Et c'est pour notre cœur, Messieurs, un réel devoir, en reprenant notre enseignement supérieur libre de la théologie, de saluer, avec une grande et respectueuse sympathie, des confrères privés des chaires qu'ils honoraient et des cours où ils alliaient si bien l'éloquence française à la foi catholique, qu'ils ont pu paraître constituer un danger, ou du moins une contradiction gênante, pour l'enseignement supérieur officiel.

Cet événement aura sans doute pour conséquence de permettre à l'Église de France et à nous de relever, sans aucun danger de poursuites disciplinaires ni judiciaires, les titres légalement tombés de *Faculté de théologie*, et de *Baccalauréat*, *Licence* et *Doctorat en théologie*. Chose singulière, ces titres et les situations qu'ils désignent avaient été créés par les Papes et les Évêques, conférés uniquement par eux pendant six cents ans, agréés et reconnus comme tels par le droit public français ; et parce qu'il avait plu à César d'innover en matière de droit ecclésiastique et d'usurper le pouvoir de fonder des Facultés de Théologie, on continuait de vouloir, même après le vote de la loi de 1875 sur la liberté de l'enseignement supérieur, mettre

exclusivement à la disposition de l'État des titres et appellations historiquement et juridiquement en dehors de sa compétence. Un jour on nous a fait observer, avec une sorte de dédain magnifique, que nos diplômes, délivrés à Rome, sous l'autorité immédiate du Pape, ne nous suffisaient pas pour être en France docteurs en Théologie, — pour ouvrir en France, même par l'ordre formel du Pape, une Faculté de Théologie, — pour conférer en France, toujours de par la volonté du Pape, le moindre grade en Théologie. Et alors nous avons dû, Messieurs, adopter ces noms moins faciles à comprendre, quoique usités aussi dans l'ancienne langue universitaire, de *Collége Théologique*, de *Candidats simples et formés*, de *Prolytes* et de *Maîtres en théologie*. C'est dans un rapport déposé sur le bureau de la chambre des députés par M. Paul Bert lui-même, qui le croirait ? que pour la première fois le langage officiel nous a traités de *Faculté libre de théologie ;* et je ne fais pas mystère de la reconnaissance que m'a inspirée, venant de cette direction, cet acte de bon sens et de bonne justice (1). Après la sup-

(1) Projet de loi présenté par M. Paul Bert, le 17 janvier 1882, *pour la suppression des Facultés de Théologie catholique*. M. Paul Bert y faisait observer que les Facultés de Théologie dont il prétendait débarrasser le budget n'étaient ni agréables à Rome ni canoniquement instituées, tandis que les *Facultés libres*, comme il les appelait, la Faculté libre de Théologie de Lille en particulier, donnaient pleine satisfaction aux aspirations du catholicisme actuel. En appendice à son exposé des motifs, l'ancien ministre de l'Instruction Publique publiait la traduction française de la Bulle portant érection canonique de l'Université Catholique de Lille, et le projet de Bulle pour l'institution canonique des Facultés de Théologie de l'État, projet préparé à Rome dès 1857 et discuté jusqu'en 1875 avec le gouvernement français. M. Paul Bert publiait aussi « *une remarquable lettre* » écrite, le 2 avril 1880, au ministre de l'Instruction Publique par le cardinal Pie, touchant le titre de « Faculté » précé-

pression des Facultés de Théologie de l'État, il ne peut plus y avoir ici l'ombre même d'une difficulté ; les titres que le gouvernement se réservait avec un soin jaloux sont comme un bien délaissé dont tout le monde, ou plutôt le véritable propriétaire, a très évidemment le droit de ressaisir la possession et l'usage.

Cependant, Messieurs, nous n'oublierons pas, croyez-le bien, le premier nom sous lequel nous avons paru ici, les premiers titres que nos élèves ont conquis par leurs efforts et ennoblis par leur savoir. Ils nous resteront chers comme tout souvenir de l'ère des origines et des persécutions ; et c'est encore eux que je veux employer aujourd'hui pour vous rendre compte de nos succès, afin qu'ayant été huit ans à la peine, ils soient encore une fois au moins à l'honneur de vos applaudissements.

Au mois de février 1885, un de nos étudiants du diocèse de Luxembourg, M. Keyl, a mérité le premier de nos grades, celui de candidat ou bachelier simple en théologie.

Le 27 juillet, M. Quilliet, prêtre du diocèse d'Arras, un de nos élèves de la première heure, et depuis deux ans associé à notre enseignement comme maître de

demment employé pour désigner l'École de Théologie de Poitiers et contesté par M. Jules Ferry. Non seulement M. Bert donnait ici raison au Cardinal, mais il ne craignait pas de reconnaître, « ainsi que le dit *avec beaucoup de justesse* l'évêque de Poitiers, que des grades de théologie qui ne sont pas conférés canoniquement ne sont pas des grades. » Avant M. Paul Bert, dès le 2 février 1882, pareil projet de loi avait été présenté par M. Boysset, d'une façon plus concise et très blessante pour les Facultés mises en cause. Ces deux propositions furent prises en considération par la Chambre, le 13 mai 1882, après un rapport à peine un peu plus calme du même M. Boysset. Au fond, les arguments étaient identiques dans les deux propositions de loi qui devaient naturellement être l'objet d'une seule prise en considération.

conférences de philosophie, a publiquement et brillamment soutenu les cinquante thèses requises pour le prolytat ou licence en théologie. Ceux d'entre vous, Messieurs, qui nous firent l'honneur d'assister à cette solennelle et longue soutenance, savent que nous ne ménageons pas nos candidats, surtout ceux que nous estimons et aimons le plus, — et qu'ils ne se ménagent pas eux-mêmes dans la préparation et dans la défense de leurs thèses. Ils sont justement fiers que nous réclamions d'eux une science et des recherches égales pour le moins à celles que prescrivent en pareil cas les Facultés de Théologie les plus exigeantes du monde chrétien. La brochure, ou mieux le volume (1) qui contient les thèses de M. Quilliet est une œuvre importante qui peut-être a précisément le tort d'avoir pris les proportions financièrement exagérées d'un *livre* : si tous nos candidats poussaient jusque-là et s'imposaient ensuite une thèse de doctorat de dimension double ou triple, les imprimeurs auraient vite fortune faite; mais je plaindrais quelque peu le budget de nos licenciés et de nos docteurs. Quoi qu'il en soit, je note avec plaisir, dans le travail de M. Quilliet, des thèses considérables et fort solides, comme la seconde et la troisième sur l'autorité des Écoles de théologie et des Docteurs de l'Église, la septième sur l'origine des âmes, la vingt-et-unième et les deux suivantes sur l'Écriture Sainte, la trente-quatrième sur le magnétisme ou l'hypnotisme, surtout la trente-sixième sur l'origine du pouvoir civil d'après les grands théologiens scolastiques, et la trente-huitième enfin sur la nature des concordats établis entre le Saint Siège et certains gouvernements. Ces dissertations et bien d'autres sont à lire,

(1) 1 vol. gr. in-8° de XII — 193 pp. — Lille, J. Lefort.

et je n'hésite pas à les signaler hautement à l'attention des membres du clergé qui désirent se rendre compte de nos programmes et se tenir au courant de notre enseignement.

L'examen ordinaire de fin d'année nous a donné trois candidats ou bacheliers formés en Théologie, MM. Deram et Dubar de Cambrai, Keyl de Luxembourg, tous trois avec la mention élogieuse : *Præclare satisfecit*, — et deux candidats ou bacheliers simples, MM. Chirouter de Cambrai et Chollet de Verdun, l'un et l'autre aussi avec ce *Præclare* à bon droit envié de tous nos étudiants, et obtenu en théologie par MM Dutouquet et Daubresse de Cambrai, en philosophie par MM. Milléquant d'Arras, Rembry de Cambrai, Black et Riedmüller de Saint-Quentin. Des vingt-six candidats qui ont pris part à cet examen annuel en vue des grades académiques, onze ont *parfaitement* réussi, onze ont *bien satisfait*, quatre ont échoué et devront subir une nouvelle épreuve. Toute proportion gardée, ce chiffre d'insuccés est un peu plus élevé que les deux années précédentes, sans que les difficultés de l'examen, sérieuses, j'en conviens, me paraissent avoir augmenté. Ce n'est donc pas du côté du corps enseignant mais du côté du corps enseigné qu'il faudrait chercher l'explication de cette fâcheuse petite recrudescence, si l'on tenait absolument à la trouver. Mais c'est un de ces problèmes sur lesquels il convient quelquefois aux mortels et aux professeurs de glisser sans appuyer.

L'Association des anciens élèves des Facultés Catholiques de Lille n'a pas craint d'encourir plus que jamais l'accusation très grave et très méritée de cléricalisme : premièrement, en se donnant pour président, cette année, l'un de nos théologiens les plus sympathiques, M. l'abbé Salembier, qui achève maintenant une thèse

très intéressante sur Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai; deuxièmement, en attribuant. cette année aussi, aux étudiants du Collége Théologique, l'une des deux médailles qu'elle a fondées pour encourager et récompenser le travail de notre jeunesse académique. Un rapport spécial fera connaître plus tard les raisons qui ont déterminé la majorité du jury à décerner le prix à M. Julien Daubresse, clerc minoré du diocèse de Cambrai, élève en seconde année de théologie. Je suis heureux de saluer un si jeune vainqueur dans un si difficile concours. Car c'est un concours écrit que nous avions organisé pour le temps des vacances, sur le sujet suivant : « Montrer la constitution de l'Église dès le premier siècle, telle qu'elle apparaît dans les Evangiles, les Epîtres pastorales de saint Paul, saint Clément romain, saint Ignace martyr. » Trois dissertations d'une étendue respectable ont été soumises au jury, et il y en aurait eu certainement un plus grand nombre si le défaut de livres et de documents, ou l'urgence de quelques autres travaux, n'avaient retenu plusieurs concurrents. Le principal résultat de ce concours, c'est que notre reconnaissance est très vive pour l'intelligente générosité de l'Association des anciens élèves ; et que nous désirons bien, en retour, lui fournir chaque année beaucoup de nouveaux membres non moins généreux quand il s'agira des intérêts de notre grande œuvre, et non moins intelligents des meilleurs moyens de la faire prospérer.

Il me reste à vous assurer, Messieurs du Congrès des Catholiques du Nord et du Pas-de-Calais, avec qui cette séance et tant d'autres choses nous sont communes, que pour la fidèle interprétation et l'application complète de l'immortelle encyclique *Immortale Dei miserentis*, de cette charte magnifique de la société chré-

tienne au dix-neuvième siècle et dans tous les siècles, de cette majestueuse *Déclaration des droits de Dieu* à la veille du ridicule centenaire de la *Déclaration des droits de l'homme*, de cette ravissante apparition d'un idéal de paix, d'honneur et de liberté, qui pourrait être pour nous la plus heureuse des réalités, et qui grâce à Dieu et à vous ne tardera pas à l'être, il me reste, dis-je, Messieurs, à vous assurer que pour l'interprétation et pour l'application de cette grande parole de Léon XIII, vous pouvez compter sur nous, sur les Théologiens de vos Facultés de Lille. Comptez aussi sur ces jeunes ecclésiastiques groupés autour de nous ; car ils savent qu'en étudiant la sainte théologie ils fournissent leur intelligence et leur âme du tout puissant moyen par lequel les Papes et les Évêques avaient fait autrefois, et refont en ce moment même, *la France très chrétienne.*

Dr. Jules Didiot.

DE HUMILITATE

CUM GRADIBUS THEOLOGICIS CONJUNGENDA

Oratio habita Insulis, die 21 novembris anni 1885, pro collatione graduum in sacra theologia.

I. Præmium multi laboris et veræ scientiæ testimonium, clarissimi et veneratissimi Præsules (1), confidenter a vobis expetunt isti sacræ theologiæ discipuli : Hector Raphaël Quilliet, sacerdos atrebatensis, ad prolytatum evehendus ; — Æmilius Deram, sacerdos cameracensis, Desideratus Dubar, sacerdos pariter cameracensis, et Norbertus Keyl, sacerdos luxemburgensis, inter candidatos formatos adnumerandi ; — Hieronymus Chirouter, diaconus cameracensis, et Joannes Arthur Chollet, diaconus virdunensis, titulo candidatorum simplicium ornandi ; quos omnes, simul atque eorum condiscipulos, breviter sed aperte monere volo, si per vos liceat, amplissimi Præsules, de præcipuo morali officio cui adstringuntur viri quotquot in Ecclesia catholica gradibus hujusmodi theologicis et honoribus academicis fruuntur.

Quum enim anterioribus annis de ratione studiorum

(1) Reverendissimus Archiepiscopus Cameracensis ; reverendissimus Episcopus Atrebatensis ; reverendissimus Episcopus Lyddensis titularis, cancellarius Archigymnasii Catholici Insulensis ; clarissimus Rector ejusdem Archigynmasii.

nostrorum ac de lege qua isti gradus apud nos conferuntur satis dixerim, quumque ex longiori usu latiorique fama cunctis jam hæc innotuerint, de virtutibus nunc agendum puto quas necesse est omnino adhiberi, ne illa quævis dignitas quam dixi parum utilitati tum publicæ tum privatæ prosit, immo ne utrique valde noceat.

II. Virtutum autem earum prima, qua vehementer omnes nos muniri cupio, Auditores ornatissimi, humilitas est candida et sincera, non modo ea quæ cæteros christianos tantopere decorat ac tutatur, sed peculiaris quædam et nostro muneri aptissima. Si enim scientiæ humanæ periculis non carent, si ex iis inflari potest animus et in cogitationibus suis evanescere, id certe magis timendum est in sublimiori regione theologica, ubi metaphysicæ simul et supernaturalis veritatis splendor superbiam incautæ menti ingerere posset, eamque, nisi statim adesset humilitas, ad arrogantiam et incredibilem audaciam concitare. Hinc ortæ sunt rebelliones plurimæ, hæreses et schismata non solius antiquitatis sed hujus etiam ætatis nostræ; hinc exortæ honorum ambitio et rerum mundanarum aviditas quibus inhiare nemo minus theologo deberet.

Ipse enim infinitam Dei magnitudinem, omnipotentem manum, inexhaustam veritatem, providentiam et operationem bonitate quidem sed etiam horrore plenissimam, contemplari non desinit; ex adverso autem, quidquid erroris est et peccati in hominum natura ipse speculatur et deplorat; summas et innumerabiles mundi hujus ineptias novit, anilesque nugas quibus ipsi sapientes non raro detinentur, quasque sæpe sæpius ipsi boni agunt.

Hæc et alia theologus ex historia et universali experientia, sed præsertim ex verbo Dei de istis miseriis et

calamitatibus tanta copia testantis, edocetur ac docet. Quid ergo ei facilius quam omnimodam demissionem animi justamque sui despicientiam concipere ? Quid ei facilius quam intellectum, voluntatem, totamque suam vitam optimo et maximo Deo committere, in usum scilicet ejus gloriæ et in Ecclesiæ servitium?

Esto, theologus noster ingenio mire præstat ; laboribus nullis pepercit, et amplissimos scientiæ thesauros sibi acquisivit, ita ut ipsius Ecclesiæ pastores eum possint magni facere, suisque conciliis adjungere. Sed ne superbia illum moveat, subinde meminerit supernaturalem theologiam ex ordnie earum gratiarum esse quas solus Deus homini conferre et conservare potest ; eam idcirco gratis datam gratis etiam et modeste aliis communicandam fore ; tantam ejus esse amplitudinem et altitudinem ut nobilissimi et sanctissimi quique Doctores eam vix intellectu æquare et memoria continere valuerint ; minimam igitur et quasi nullam ejus esse in exigua mente nostra comprehensionem ; ac demum, id quod alibi recte asseritur potissimum in re nostra agnoscendum fore, veram nimirum tunc primum scientiam cuiquam jure attribui, quando ipse persentit se tam multa ignorare ut fere nihil se scire fateatur.

III. Quantumlibet igitur effulgeant academici honores ad quos aut jam pervenistis aut nunc adspiratis, Auditores amatissimi, quantumvis curemus nos, vestri magistri, ut profundam rerum cognitionem assequamini, sicque titulos et gradus existimatione maxima dignos tandem obtineatis, relligiosam nihilominus vestri contemptionem immo corde servate. Dei voluntatem, et Ecclesiæ non solum jussa sed etiam optata ipsa amantissime amplectamini ; scientiam et doctrinam vestram ei commendantes qui illam vobis impertitus est et qui ab ea fructum pro dulcissimo suæ Providentiæ consilio

definitum exspectat et aliquando, si modo illi fidatis, excipiet. Multa et altissima scitote, sed præsertim, ut Pauli verbis utar, « scitote cui credidistis, et certi estote « quia potens est depositum suum ac vestrum servare « in illum diem. Formam habete sanorum verborum « quæ a nobis audistis in fide et in dilectione, in Christo « Jesu. Bonum depositum custodite per Spiritum Sanc- « tum qui habitat in nobis (1). » Amen.

(1) 2 Tim. I, 12-14.

Dr Julius Didiot
Collegii Theologici Insulensis Decanus.

LES

HONORAIRES DE MESSES[1]

SECTION IV

LA MESSE CONVENTUELLE

On entend, sous le nom de messe conventuelle, la messe que les chanoines sont obligés de célébrer chaque jour en conformité avec l'office du jour. Pour rester dans le cadre que nous nous sommes tracé, en commençant ce travail, nous ne considèrerons, dans la messe conventuelle, que l'application qui doit être faite pour les bienfaiteurs de l'église *in genere* et non pour un bienfaiteur particulier. Nous étudierons l'origine de cette pratique, l'existence et les principaux caractères de l'obligation ; nous rechercherons les personnes qu'elle oblige et nous terminerons en disant un mot sur les honoraires à fournir pour cette messe et les dispenses accordées parfois à l'église.

§ I Origine de la messe conventuelle.

Une voix autorisée va nous dire quelle a été l'origine et la raison de la messe conventuelle :

« Profecto non solum prioribus Ecclesiæ seculis, dit Benoît XIV, verum etiam temporibus haud longe a

(1) Voir les nos de Juin et Juillet 1885.

nostra ætate remotis, (quod vos ex historia Ecclesiæ didicisse non dubitamus) servabatur olim in singulis ecclesiis series accurata omnium et singulorum, quorum liberalitate unaquæque aucta fuerat, eorumque nomina sacris Diptychis, sic enim vocabantur, ideo consignata erant, ut eorumdem recordatio nunquam interiret, utque pro iis tum preces funderentur tum etiam missæ sacrificium offerretur ; quam ob causam etiam prædictus catalogus in plerisque ecclesiis ob oculos presbyteri celebrantis opponi consuevit, licet iidem pii benefactores in suis donationibus nihil penitus pro se pacti essent, sed tantum modo pro peccatorum suorum remissione se bona sua Deo offerre declarassent. Ecclesiarum siquidem præsules preces pro iis imperandas esse duxerunt : quamvis illa propria bona offerentes ne verbum quidem ea de re fecissent. Sacrorum hujusmodi Diptychorum usus sensim defecit ; ob idque in oblivione jacent alicubi complurium benefactorum nomina. At non idcirco deserere fas est usum ac disciplinam orandi pro iis, et sacrificium Missæ pro illis offerendi. Atque inde præceptum applicandi missam conventualem pro benefactoribus in genere, originem atque rationem desumit (1). »

La messe conventuelle a donc sa raison d'être dans la reconnaissance de l'Eglise, qui veut prier pour ses bienfaiteurs connus et inconnus.

§ 2. Obligation de la messe conventuelle. Son existence.

Avant d'étudier les preuves sur lesquelles s'appuie l'obligation de la messe conventuelle, nous établirons ces principes généraux que la messe conventuelle est

(1) Constitution *Cum semper oblatas*, § 14.

une partie de l'office divin, et la partie principale, et que, quand la célébration de la messe est imposée, l'application l'est aussi, à moins d'une dérogation expresse. Ces principes sont rappelés dans un grand nombre de causes traitées devant la S. Congrégation du Concile. On lit dans une cause du 14 septembre 1867 :

« Sæpissime in quæstionibus quæ coram sacro hoc ordine pertractantur, occurrit animadvertere missam conventualem præcipuam esse divini officii partem ad quam ipsæ horæ canonicæ ordinantur, ut novissime in *S. Hippolyti* diei 24 superioris mensis Augusti.... Posita vero obligatione celebrandi missam conventualem pro benefactoribus, nullatenus pariter dubitare licet de onere applicationis prædictæ missæ pro eisdem benefactoribus. Generalis enim regula est ut applicatio nunquam a celebratione sejungatur, nisi contrarium espresse cautum sit (1). »

Le rapporteur cite ensuite un grand nombre de décisions à l'appui de ses assertions.

Ces deux principes sont fort importants, parce qu'ils suffisent à eux seuls pour établir l'obligation de la messe conventuelle et pour en déterminer l'étendue, en dehors de toute loi positive. C'est pourquoi nous invoquerons encore l'autorité d'un canoniste distingué.

« Celebratio divinorum, dit Pignatelli, debita ecclesiæ ratione beneficii non importat solas horas canonicas sed etiam missam conventualem tanquam partem præcipuam. Et ideo ratione officii exhibendi ecclesiæ in orando, tenentur etiam celebrare missam conventualem, illamque applicare pro quibus distributiones et emolumenta percipiunt. Quod autem missa conventualis

(1) *Analecta*, t. X, col 1040.

pertineat ad officium et sit pars illius tradunt Glossa (in Clementinam I, *De celebrat. Miss*), et Navarrus (*De oratione*, cap. 2, n. 27). ubi ponit missæ officium tanquam partem divini officii. Officium namque divinum, ut nunc sumitur, est illud quod est institutum publico ritu in ecclesiis peragendum ad colendum Deum et orandum pro populo. Siquidem ad hunc finem institutæ sunt ecclesiæ cathedrales et collegiatæ cum proventibus ministrorum.... Præcipua autem pars cultus divini est sacrificium. Et ideo nomine officii divini venit obligatio sacrificii conventualiter exhibendi (1). »

Ces principes posés, nous emprunterons nos preuves à trois sources : aux textes du droit, aux décisions des des congrégations romaines, et à l'enseignement des canonistes.

I. — Preuves tirées du Droit.

Parmi les textes du droit que l'on peut invoquer pour établir l'obligation d'appliquer la messe conventuelle pour les bienfaiteurs *in genere*, on doit citer en premier lieu tous les textes qui établissent l'obligation de l'office canonial. C'est une conséquence rigoureuse du principe que nous avons posé, par suite duquel cette messe est considérée comme la partie principale de l'office divin. Mais nous n'apporterons que les textes qui parlent directement et explicitement de la messe conventuelle. Les canonistes en citent deux : le canon *Cum creatura*, du titre XLI, au troisième livre des Décrétales, et la constitution *Cum semper oblatas* de Benoit XIV.

I. Le canon *Cum creatura*. Ce chapitre est extrait

(1) Pignatelli, *Consultatio* 321, tom I.

d'une décrétale d'Honorius III, adressée aux prélats des Gaules ; en voici la partie principale :

« Quidam in cathedralibus vel conventualibus ecclesiis, prætextu missæ semel in die anniversario celebrandæ, sacra Missarum solemnia, quæ ratione diei vel festi solent solemnius celebrari, culpabili negligentia prætermittunt. Quum ergo Ecclesia Gallicana per Dei gratiam tanquam lucerna super candelabrum posita luceat aliis per exemplum, mandamus quatenus universi et singuli provide attendentes, quod servire Deo regnare est, nullum in vos torporem negligentiæ obrepere permittatis, quominus et pro anniversariis defunctorum et pro festo vel feria, secundum temporum congruentiam, Missarum solemnia et conventualiter, celebretis et faciatis conventualiter celebrari. »

Cette décrétale a été diversement interprétée par les auteurs : mais, d'après Fagnan, le sens en serait 1° que la messe conventuelle se doit célébrer chaque jour en conformité de l'office : 2° qu'elle ne peut pas s'appliquer pour un bienfaiteur particulier qui a fondé un anniversaire dans l'Eglise, puisque la décrétale prescrit une seconde messe pour ce bienfaiteur : 3° que la célébration quotidienne de cette messe capitulaire doit se faire conventuellement (1).

Il faut avouer toutefois que l'obligation d'appliquer la messe pour les bienfaiteurs *in genere* n'est pas formellement exprimée, et qu'il faut un raisonnement pour arriver à cette conclusion. En effet, les paroles du chapitre *Cum creatura* pourraient s'expliquer de la célébration, sans qu'il y soit question de l'application pour les bienfaiteurs. Mais c'est un principe généralement admis, comme nous l'avons dit, que quand on doit célébrer

(1) Cf. *Analecta*, t. I, col 72.

en un lieu pour la splendeur du culte, on ne peut recevoir une offrande d'un bienfaiteur particulier, bien que l'application de la messe n'ait pas été formellement réservée : « Obligatus alicubi celebrare, dit Barbosa, absque applicatione sacrificii ad divinum cultum tantum, ita debet ibi celebrare ut nullo modo accipiat stipendium ab alio, ut illi applicet sacrificium sibi liberum (1). »

Ferraris dit aussi : « Regulariter obligatio non debet esse sejuncta ab applicatione (2). »

II La CONSTITUTION *Cum semper oblatas*. Cette constitution est du 19 août 1744 : elle concerne à la fois la messe paroissiale et la messe conventuelle. Benoît XIV ne l'adressa qu'aux évêques d'Italie ; d'où quelques auteurs en ont conclu qu'elle n'avait de force obligatoire que pour l'Italie. Nous avons même vu cette prétention renouvelée dans une cause plaidée devant la S. Congrégation du Concile le 23 janvier 1864 (3).

Nous pouvons opposer à cette assertion gratuite la pratique constante du Saint-Siège, qui a toujours appliqué à tous les pays du monde catholique les principes de la constitution *Cum semper oblatas*, tant pour la messe de paroisse que pour la messe conventuelle, et qui a décidé d'après elle les difficultés soumises à son examen. Il est inutile de citer les preuves à l'appui ; il n'est pas, en effet, une seule cause ayant trait à la messe conventuelle, d'où que vienne cette cause, où l'on n'invoque la constitution *Cum semper oblatas*, sans parler des constitutions générales qui la citent.

(1) Barbosa, *De officio et potestate paroch.*, Cap. II, n. II.
(2) *Prompta Bibl*, *V° Missa*, art. III, n. 48.
(3) *Analecta*, t. VIII, col. 1626.

II. — Les décisions des Congrégations romaines.

Alors même que la constitution *Cum semper oblatas* aurait un caractère purement local, l'obligation d'appliquer la messe conventuelle n'en subsisterait pas moins. Cette constitution, en effet, n'a pas créé un droit nouveau ; elle n'a fait que rappeler un droit ancien, qui s'appuyait, au témoignage de Benoît XIV, sur les décisions des Congrégations romaines. Nous empruntons ce témoignage à la 10ème Institution de l'immortel pontife :

« L'Église a montré dans tous les temps son zèle et sa sollicitude à appliquer ses suffrages aux fondateurs et aux bienfaiteurs, alors même qu'un long espace de temps s'était écoulé et que ces bienfaiteurs n'y avaient pas songé dans leur donation ; c'est ainsi que l'Église a exercé sa gratitude envers les fidèles. De là la célébration quotidienne de la messe conventuelle imposée aux cathédrales et aux collégiales, avec l'obligation de l'appliquer pour les bienfaiteurs en général. C'est pourquoi on ne remplit pas la volonté de l'Église, l'orsqu'on célèbre la messe conventuelle pour une intention ou pour un legs particulier,.. Si quelqu'un nous demande en quel endroit ce précepte de l'Église est écrit, nous répondrons qu'il est exprimé dans les décrets anciens, moyens et récents de la S. Congrégation du Concile, décrets qui ont été confirmés par les Souverains Pontifes et qui exigent qu'on leur obéisse dans l'un et l'autre for. Nous les avons mentionnés pleinement dans le livre *Annotationes pro festis Domini, Beatæ Virginis ac pro Missæ sacrificio.* »

Voilà ce qu'écrivait Benoît XIV, alors qu'il n'était encore que cardinal. Lorsqu'il fut pontife, il confirma de son autorité souveraine tous les décrets relatifs à

la messe conventuelle, et consacra ainsi leur obligation universelle :

« Gradum facientes ad ea quæ pertinent ad missam conventualem, neminem vestrum latere putamus Sacrorum Canonum sanctiones, quibus præcipitur, ut singulis diebus in Ecclesiis patriarchalibus, metropolitanis, cathedralibus, et collegiatis, tum horæ canonicæ debitis modo et forma recitentur, tum etiam missa conventualis celebretur : quæ adeo clara sunt, ut nulla super iis oriri possit dubitatio. Eaque de re perspicue pariter et per omnia uniformes existunt resolutiones ab hac congregatione Vener. Fratrum Nostrorum Concilii Tridentini interpretum repetitis vicibus emanatæ, *quas omnes apostolica auctoritate nostra confirmamus et approbamus, earum executionem enixe inculcantes* (1). »

La même confirmation se trouve renouvelée au § 13, au sujet des décisions destinées à déraciner les abus.

Il est inutile de citer aucune de ces décisions, puisque la doctrine qu'elles consacrent a été admirablement résumée dans l'encyclique *Cum semper oblatas.*

III. — L'enseignement des auteurs.

Si nous interrogeons les canonistes et les théologiens, nous voyons qu'avant la constitution de Benoît XIV, un certain nombre, et, dans ce nombre, des hommes de mérite, comme Suarez, Diana, Tamburini, se prononçaient pour la libre application de la messe conventuelle. Mais dès ce moment déjà un plus grand nombre admettaient l'obligation d'appliquer pour les bienfaiteurs en général. Outre l'autorité des congrégations romaines qu'ils invoquaient, ils s'appuyaient sur

(1) Constitution *Cum semper oblatas*, § II.

cette raison fondamentale, que la messe conventuelle fait partie de l'office divin et qu'elle se trouve imposée aux chanoines en même temps et dans les mêmes limites que l'office.

Nous citerons un seul témoignage : celui de Bonacina : « Secunda difficultas est utrum canonicus et alius sacerdos, qui tenetur onere missæ quotidianæ ratione capellaniæ aut eleemosynæ acceptæ, possit satisfacere oneri tam capellaniæ aut eleemosynæ acceptæ quam canonicus dum cantat missam quam conventualem vocant seu capitularem. Respondeo regulariter loquendo non posse utrique oneri satisfacere. Ratio est quia canonicus per se loquendo tenetur missam applicare pro capituli obligatione : nam missa conventualis est intrinseca ipsi capitulo et intima massæ capitulari, ut colligitur ex communi canonicorum sensu et ex cap. *Cum creatura*, ubi decernitur in collegiatis ratione funerum celebrari duas missas una juxta officium, aliam de mortuis. Ex quo satis indicatur missam conventualem non esse applicandam aliis, sed juxta onus et obligationem capituli. Ita sensit congregatio Pænitentiariæ Mediolanensis, me prasente et ita consulente (1) »

Parmi les canonistes modernes qui ont écrit après la bulle de Benoît XIX, il en est peu, si toutefois il y en a, qui aient nié cette obligation.

§ 3. Principaux caractères de l'obligation.

I. — L'application de la messe conventuelle est obligatoire sub mortali?

Telle est l'opinion de Pignatelli et de Scavini, opinion qu'on ne peut rejeter à cause des graves raisons qui l'appuient.

(1) Bonacina, *De Sacrament.* disp. 4, quæst. ult.

« Adesse autem in ecclesiis cathedralibus et collegiatis obligationem cantandi quotidie missam conventualem, dit Pignatelli, tradunt communiter doctores ; idque sub mortali ; quia est de materia gravi, et quæ omnium plurimum confert ad divinum cultum, cui maxime detraheretur, imo plus quam si non celebrarentur horæ canonicæ, cum major sit cultus sacrificii quam horarum canonicarum. Stante autem gravitate materiæ, consurgit gravis obligatio (1). »

Dans le paragraphe précédent, que nous avons cité plus haut, Pignatelli prouve que l'application doit être faite pour les bienfaiteurs *in genere*.

Scavini s'exprime ainsi : « Canonicorum obligationes tres notantur præcipuæ : 1° Ut missam unam quotidie celebrant in cantu et applicent pro fundatoribus et Ecclesiæ benefactoribus in genere, a qua quidem neque immemorabilis consuetudo excusat : idque sane sub gravi præceptum est, cum res gravis sit (2). »

II. — *Combien les chanoines doivent-ils appliquer de messes pour les bienfaiteurs ?*

D'après les rubriques, les chanoines doivent célébrer à certains jours, deux et même trois messes conventuelles. (Il ne rentre pas dans le cadre que nous nous sommes tracé, d'expliquer en détail cette rubrique.) Doivent-ils appliquer ces deux ou ces trois messes pour les bienfaiteurs ? La question était encore indécise au moment où Benoît XIV composait la constitution *Cum semper ;* mais la décision remise, à la demande

(1) Pignatelli, *Consultatio* 321, t. I.

(2) *Theologia moralis universa.* Tract III, dis. I, cap. II, art. II, n. 456.

de la S. Congrégation du Concile, au jugement du pontife, fut insérée dans cette constitution.

« Verum quum hanc definiendæ questionis regulam apud prædictam Congregationem non admodum veteri observantia firmatam probe noverimus, cumque hujusce dubii solutionem eadem Congregatio nuper judicio Nostro remittendam esse censuerit ; Nos ita judicamus, idque vobis tenendum indicimus : laudandos nempe et confirmandos esse, quotquot sponte sua secundam aut tertiam conventualem missam pro benefactoribus in genere applicant ; qui vero idem agunt ex vi consuetudinis in ipsorum ecclesia vigentis, iis imperandum ut in ea consuetudine perseverent ; ubi vero id usu receptum non invenitur, liberam omnino secundæ, tertiæque missæ conventualis applicationem celebrantibus relinquendam esse, dummodo in commemoratione pro defunctis, Ecclesiæ benefactorum in genere non obliviscantur (1). »

Ainsi la coutume, qu'on ne peut pas invoquer, comme nous le dirons, pour se dispenser de l'application de la première messe, sert de règle ici pour l'application de la seconde et de la troisième, quand la célébration en est imposée.

III. — La coutume, quelle que soit d'ailleurs son antiquité, ne dispense pas de l'application de la messe conventuelle.

Dans la collection des décrets de la S. Congrégation du Concile, on trouve une multitude de décisions antérieures à Benoît XIV qui proscrivent toute coutume contraire à l'application de la messe conventuelle.

Dans la constitution *Cum semper*, l'illustre pontife

(1) Constit. *Cum semper* § 22. Cf. *De synodo*, lib. XIII, ch. 9, n. 12.

a, par une clause formelle, mis obstacle à l'établissement de toute coutume pour l'avenir. En déclarant que la pratique contraire était un abus, il refusait à cette pratique le consentement au moins tacite du Saint-Siège, nécessaire pour une coutume légitime :

« Nonnulli siquidem obtentu contrariæ consuetudinis, etiam immemorabilis, in propria ecclesia vigentis, se ab hujusmodi onere eximi posse sibi persuaserunt. Verum jam pluries responsum fuit hujusmodi consuetudinem, licet immemorabilem, quæ potius abusus et corruptela dicenda est, nemini suffragari (1). »

Depuis Benoît XIV, la S. Congrégation a toujours décidé, en présence d'une coutume immémoriale, d'après les principes de la constitution *Cum semper*.

IV. — *La pauvreté des prébendes ne dispense pas par elle-même, mais elle est, en certaines circonstances, un motif pour obtenir la dispense de l'application de la messe conventuelle aux bienfaiteurs.*

Nous citerons à l'appui de la première partie les deux décisions suivantes. La première est du 24 mars 1661 :

« An stante paupertate ecclesiæ, teneantur ipsi canonici subire onus non obstante præbendarum tenuitate ? — Resp. *Affirmative* (2).

La seconde est du 22 mars 1689 :

« An suffragetur tenuitas præbendarum et distributionum capitularium ? — Resp. *Negative* (3). »

La pratique de la S. Congrégation du Concile et l'autorité de Benoît XIV nous fournissent la preuve de la vérité de la seconde partie.

(1) Const. *Cum semper*, § 16.

(2) Cæsenaten, S. C. C. 16 mars 1661.

(3) Lavellen. 22 mars 1689, cité par Mérati, *Rub. Miss.* part. 3, tit. 12.

Après avoir dit que les honoraires de la messe conventuelle doivent être prélevés sur la masse des distributions, Benoît XIV ajoute que, quand les distributions sont de peu d'importance, on pourra recourir à la S. Congrégation du Concile pour obtenir une dispense :

« Alii denique obtenderunt exiguitatem hujusmodi distributionum, quæ, ob detractam eleemosynam quotidianam pro missa conventuali, ad nihilum fere redactæ, vix foret, ut ab aliquo curarentur, cum magno detrimento servitii Ecclesiæ præstandi. Tridentina quidem synodus *sess.* 24, *cap.* 15, opportunas rationes ostendit, quibus canonicalium præbendarum inopiæ valeat provideri. Si vero designatam a concilio viam, ut fere evenire solet, nequaquam iniri posse contingat, reliquum erit ad Congregationem Concilii recursum habere ; cujus erit, perspecto ex vestris relationibus rerum statu, auctoritate apostolica a Prædecessoribus nostris eidem impertita, et a Nobis etiam præsentium tenore confirmata, quotidianam applicationem missæ conventualis pro benefactoribus in genere, ut alias, ad festos tantum dies reducere (1). »

De fait, la Sacrée Congrégation du Concile a accordé un grand nombre de dispenses, comme nous le verrons plus loin.

V. — L'obligation d'appliquer la messe conventuelle retombe sur le chapitre entier plutôt que sur les individus en particulier.

« Non dubitatur quin onus missæ conventualis, dummodo quotidie adimpleatur, ut communi obligationi fiat satis, ita distribui valeat inter dignitates, canonicos et

(1) Const. *Cum semper*, § 19.

capellanos seu beneficiatos, ut sive distinctis diebus nonnulli, et in aliis cæteri, sive per turnum persolvatur. Benedictina enim constitutio jussit quidem ut omnes capitulares missam conventualem suis vicibus celebrent, minime tamen præscripsit ut per turnum vel perfecta alternativa id fiat, vel quibusdam in specie diebus canonici, in aliis vero beneficiati eamdem missam celebrare debeant... Quinimo hac super re plurimum attendi solet sive statutum capituli, sive peculiaris aliqua concordia, quibus invectus fuerit modus quo onus hujusmodi divisum extiterit inter capitulares (1). »

Nous tirons de ces prémisses deux conclusions :

1° L'obligation de la messe conventuelle n'étant pas une charge personnelle, comme celle de la messe *pro populo*, chaque chanoine *in individuo* peut facilement se faire remplacer pour son application, pourvu qu'il fournisse l'honoraire. Toutefois, quand un chanoine chante la messe conventuelle et qu'il a ce jour-là deux obligations à remplir, à raison de différentes charges qui pèsent sur lui., il doit appliquer la messe qu'il chante aux bienfaiteurs *in genere*, et charger quelqu'un de satisfaire à son autre obligation :

« Alii, dit Benoît XIV, a missa pro benefactoribus in genere applicanda se excusatos voluissent, ex eo quod alio quopiam Missarum onere obstricti inveniantur, vel ratione proprii canonicatus, aut alterius beneficii ecclesiastici, quod insimul cum canonicali præbenda obtinent ; vel quia præter munus canonici, seu beneficiati, aut mansionarii in ecclesia cathedrali, seu collegiata, quum etiam in eadem, vel in alia ecclesia parochialem curam exerceant, dum missam conventualem canunt diebus festis de præcepto, debent pro populo sibi com-

(1) S. C. C. Lucana, 14 septembre 1867, § *Non dubitatur*.

misso eam applicare ; ac proinde nequeunt eamdem pro Ecclesiæ benefactoribus specialiter offerre. Sed his quoque obvium itum est, jubendo singulis prædictis, ut missam conventualem quam canunt, pro Ecclesiæ benefactoribus applicent ; pro aliis vero, pro quibus ipsi peculiariter missam applicare tenentur, alterum substituant, qui ipsorum loco missam hujusmodi celebret applicetque (1). »

2° La seconde conclusion, c'est qu'on ne peut établir de règle générale déterminant dans une proportion exacte les jours où chacune des personnes faisant partie du chapitre, sera tenue à l'application de la messe conventuelle. Les statuts capitulaires, les coutumes locales et les traités intervenus entre les divers corps du chapitre, ont déterminé pour chaque église la règle à suivre.

VI. — Quand une prébende est vacante, à qui incombe la charge des messes conventuelles dont elle est grevée ?

Nous ferons une distinction pour que notre réponse soit plus claire.

1° Si l'administration des revenus de la prébende est restée entre les mains d'une personne qui consente à verser l'honoraire des messes conventuelles, assurément la charge retombe sur la prébende elle-même et non sur le corps du chapitre. C'est ce qui ressort de la décision suivante :

« An et a quo persolvenda sit eleemosyna missæ conventualis pro tempore vacationis præbendæ in casu? — Resp. *Affirmative a subcollectore spoliorum* (2). »

(1) Const. *Cum semper*, § 17.
(2) Firmana, 20 jan. 1838.

2° Mais qu'advient-il pour le cas où, comme en France, les prébendes sont formées par une allocation du gouvernement, allocation qui cesse au jour de la mort du chanoine, pour ne reprendre qu'à l'installation du successeur ? Les chanoines survivants sont-ils obligés d'appliquer, sans aucun honoraire, la messe conventuelle aux jours qui reviendraient de droit aux défunts ?

Il semblerait que cette messe fût à la charge du chapitre et de chacun de ses membres au *prorata*. La raison c'est que les messes conventuelles *proprie inhærent universo canonicorum cœtui*, comme l'a déclaré la S. Congrégation du Concile le 29 avril 1780, *in Faventina*, et que d'autre part elles doivent être célébrées et appliquées, *etiam nullo recepto stipendio*, comme il a été déclaré le 15 avril de la même année.

D'autre part, on peut objecter que, tout en retombant sur le chapitre entier, la charge affecte spécialement chaque prébende en particulier, puisque la prébende vacante doit fournir les honoraires des messes qui lui incombent. Si, par suite de dispositions contraires aux règles du droit, les revenus sont gardés, les autres prébendes n'en doivent pas subir un dommage. Ce qui arriverait si la charge des messes retombait sur elles.

§ 4. Qui sont ceux qui sont tenus à l'application de la messe conventuelle.

Nous examinerons d'abord quels sont les corps tenus à l'application de la messe conventuelle, et ensuite quelles sont, dans ces corps, les personnes qui y sont obligées.

N° I. Quels sont les corps tenus à la messe conventuelle ?

I. L'obligation de célébrer et d'appliquer la messe

conventuelle incombe à tous les chapitres des églises cathédrales, sans aucune exception. Cette proposition n'a besoin ni d'explications, ni de preuves : elle se trouve prouvée par tout ce que nous avons dit jusqu'ici et par tout ce que nous dirons dans la suite. L'obligation est quotidienne, parce que l'obligation de l'office divin, dont la messe conventuelle fait partie, est quotidienne.

II. Les collégiales qui sont canoniquement érigées, y sont tenues pour les jours où l'office est obligatoire.

Nous disons : *les collégiales qui sont canoniquement érigées ;* parce que les églises qui n'ont pas les véritables caractères d'une collégiale, alors même que le clergé qui y est attaché, aurait l'apparence d'un chapitre, ne sont pas obligées à la messe conventuelle (1).

Nous disons aussi : *les jours où l'office est obligatoire.* En règle générale l'office est obligatoire chaque jour, pour les collégiales aussi bien que pour les cathédrales. Toutefois, dans la fondation d'une collégiale, on peut poser comme règle que l'office divin ne sera célébré qu'à certains jours. Or, la messe n'est obligatoire que les jours où l'office l'est, à raison de la règle tant de fois déjà citée, que la messe est la partie principale de l'office (2).

N° II. — Quels sont les membres des chapitres tenus à la Messe conventuelle.

Nous répondons d'une manière générale, avec Benoît XIV, que cette charge incombe à tous ceux qui, dans le chapitre, obtiennent un bénéfice quelconque :

« Etenim hujusmodi debitum non quidem respicit

(1) S. C. C. Montis Fiascon., 22 janvier 1718.
(2) S. C. C. Sancti Miniati, 21 fév. 1818.

singulares aliquos benefactores, sed benefactores in genere cujuslibet ecclesiæ, cujus servitio addicti sunt quicumque in eadem sive dignitates, sive canonicatus, sive mansionariatus, sive beneficia choralia obtinent, et missam conventualem suis respective vicibus celebrant (1). »

« Ut nonnulla juris principia attingam, lit-on *in Lucana*, 14 sept. 1867, præmittam nedum dignitates et canonicos, sed et capellanos ipsos chorales vi proprii muneris teneri oneri celebrationis missæ conventualis pro benefactoribus. Quod enim ad servitium ecclesiæ et chori attinet, capellani chorales capituli voce comprehenduntur, non quasi de gremio capituli sint, eademque qua canonici jurisdictione gaudeant, sed potius de clero capituli, ad hoc ut eadem, qua canonici, obligatione teneantur quoad chorale pensum... Sæpissime autem in quæstionibus quæ coram sacro hoc ordine pertractantur, occurrit animadvertere missam conventualem præcipuam esse divini officii partem ad quam ipsæ horæ canonicæ ordinantur. »

Nous entrons dans quelques détails :

I. L'évêque diocésain n'est pas tenu d'appliquer la messe conventuelle. Aussi quand, aux jours de fêtes, il officie à la cathédrale, il doit appliquer sa messe *pro ovibus*, et la charge d'appliquer la messe conventuelle incombe au chanoine de semaine. C'est ce qui ressort de la décision de la S. Congrégation des Rites, du 12 novembre 1831 :

« Quum Episcopus diebus festivis applicare debeat pro ovibus suis, quæritur an episcopo hisce diebus pontificaliter celebrante, canonici debeant missam conventualem pro benefactoribus cantare et quando. —

(1) Constitution *Cum semper*, § 12.

Resp. Hebdomadarius vel is cui onus inest missæ conventualis, illam celebret lectam ante vel post missam conventualem (1). »

II. Les dignités du chapitre sont tenues comme les autres membres à l'application de la messe conventuelle. Toutefois quand, en l'absence de l'évêque ou pendant la vacance du siège, la charge d'officier aux fêtes solennelles leur est dévolue, il n'y a pas obligation pour elles de célébrer à l'intention des bienfaiteurs *in genere:* c'est le propre du chanoine de semaine :

« An, Episcopo impedito, vel sede vacante, dignior capituli, qui, præposito demortuo, succedit jure devolutionis in celebratione Missæ diebus episcopi, teneatur ad illam missam applicandam pro benefactoribus in genere in casu? — Resp, Negative, et missam pro benefactoribus applicandam esse eo die ab hebdomadario (2). »

III. Le chanoine chargé de la cure a deux obligations par rapport à l'application de la messe : l'une de dire la messe *pro populo* aux jours de dimanches et de fêtes, et l'autre d'appliquer la messe conventuelle à son tour. Quand ces deux obligations se rencontrent le même jour, il ne peut y satisfaire par une seule messe. D'après la constitution de Benoît XIV, il doit célébrer lui-même la messe conventuelle et faire dire le même jour la messe *pro populo*, à ses frais.

IV. Le chanoine jubilaire est dispensé soit de célébrer, soit de faire célébrer à ses frais la messe conventuelle. Une coutume, même immémoriale, et une prescription formelle insérée dans les statuts ne sont pas des titres suffisants pour l'y obliger.

(1) S. R. C. Marsorum. 12 novembre 1831, ad 20m, n. 4669.
(2) S. C. C. Sebenicen, *Missæ conventualis*, 4 mart, 1876, ad 1m.

C'est une loi établie par l'Église que, après quarante ans de louables services, un chanoine peut obtenir sa retraite. L'Église le dispense de l'assistance aux offices et de la résidence, tout en lui conservant tous ses droits aux distributions quotidiennes. Le chanoine ainsi dispensé s'appelle *jubilatus* et la dispense *indultum jubilationis*. Si son canonicat est grevé de quelques messes particulières, il doit les appliquer ; mais il est exempt de celles qui incombent au chapitre tout entier et que les chanoines doivent acquitter à tour de rôle. Quant à la messe conventuelle, le chanoine exempt n'est pas tenu à la célébrer à son tour, ni à fournir la rétribution :

« An canonici jubilati teneantur canere et applicare missas conventuales et feriales de turno ? — Resp. : *Negative* (1). »

Dans une décision rendue le 20 décembre 1862, pour le diocèse de Magliano, la S. Congrégation a consacré ce principe, malgré une coutume contraire de cinquante ans qu'on lui opposait (2). Enfin, le 8 juillet 1876, elle a décidé que les statuts capitulaires imposant aux chanoines jubilaires l'application de la messe conventuelle ne pouvaient pas prévaloir contre le droit commun (3).

V. Les chanoines de seconde érection sont tenus comme ceux de première érection à l'application de la messe conventuelle.

« An onus applicandi missam conventualem pro fundatoribus et benefactoribus spectet ad omnes canonicos collegiatæ *Otriculi* tam antiquæ quam modernæ

(1) S. C. C. Prænestina, 5 sept. 1835. Cf, Aquipendien., 23 mars 1697 ; Nepesina., 7 mars 1818 ; Senen., 12 mars 1839.

(2) *Analecta*, t. vi, 2263.

(3) Aquen., *Jubilationis*, 8 juil. 1876, *Analecta*, t. xv, 883.

erectionis per turnum, vel solum ad canonicos primæ erectionis? — RESPOND. *Affirmative quoad primam partem*, negative quoad secundam (1). »

§ 5. Les honoraires de messe conventuelle.

Bien que l'Église défende d'accepter d'un bienfaiteur particulier un honoraire pour la messe conventuelle, son intention cependant n'est pas qu'elle soit dite sans honoraire. Le concile de Trente a prescrit les distributions quotidiennes où elles n'existaient pas, et il a déterminé la manière d'alimenter la caisse destinée à le payer. Or, c'est dans cette caisse que doit être pris l'honoraire des messes conventuelles, et non pas sur le traitement intégral des chanoines.

Telle était la pratique de la S. Congrégation avant Benoît XIV. Nous ne citerons que la décision du 4 mars 1719 :

« 1° An dignitates, canonici, mansionarii, et capellani capituli, qui omnes ex usu et consuetudine tenentur celebrare in cathedrali ecclesia missas conventuales, teneantur ad easdem applicandas pro benefactoribus, et quatenus affirmative :

« 2° An celebrantibus et applicantibus missas conventuales solvenda sit eleemosyna a capitulo, et quatenus affirmative :

« 3° An pro eleemosyna dictarum missarum conventualium teneantur contribuere omnes constituentes corpus capituli, sive sint sacerdotes, sive diaconi, sive subdiaconi, et sive participent, sive non participent de massa distributionum ?

(1) S. C. C. 14 avril 1714, citée par Mülhbauer, *Decreta S. R. C.* t. II, p. 112, v° *Missa conventualis.*

Resp. Ad primum, *affirmative*. Ad secundum, *affirmative*. Ad tertium, *affirmative, sed ex massa distributionum* (1). »

Benoît XIV a confirmé cette doctrine : « Aliorum pariter exceptio fuit, quod missa conventualis non semper a canonicis aut dignitatibus celebretur, sed aliquando etiam a beneficiatis aut mansionariis ; quos minus æquum videtur pro Missæ celebratione omni eleemosyna carere, quæ unde desumi valeat, ignoratur. Cui tamen rei pariter consultum est, demandando ut ea desumatur ex massa distributionum (2). »

Depuis cette époque la jurisprudence de la S. Congrégation du Concile n'a pas changé. En voici la preuve. On lit dans une cause du 14 septembre 1867 : « Statutum est ut celebranti missam conventualem eleemosyna debeatur, eaque desumenda sit vel ex communi massa distributionum, siquidem hæc in capitulo jam existat, vel ex fructibus omnibus præbendarum per contributum, ut eadem massa conficiatur : uti in una *Monasterien.*, 6 déc. 1846, in *Paderbonen.*, 28 jan. Ex qua juris regula illud etiam descendit, quod sæpe Sacra Congregatio docuit, et præsertim in *Lucana*, *Missæ conventualis*, 14 mart. 1750, etc., ut ubi massa invenitur distincta, pro canonicis videlicet una, pro beneficiatis altera, tunc singuli ex propria massa distributionem pro eleemosyna missæ conventualis percipiant (3). »

Le rapporteur de la cause du 22 août 1874 est non moins formel : « Accedit constans ac perpetua praxis hujus sacri ordinis, qui, sive ante sive post laudatam constitutionem *Cum semper*, in omnibus fere casibus

(1) S. C. C. 18 mars 1719.
(2) Const. *Cum semper*, § 18.
(3) *Analecta*, t. x, 1940 S. C. C. in Lucana, 14 sept. 1867.

in quibus ob peculiares circumstantias interrogatus de qua massa retribuenda esset eleemosyna pro applicatione missæ conventualis, respondit : *ex massa distributionum...* Quod si massa distributionum minime extaret, tunc conficiendam prudenti episcopi arbitrio pro hujusmodi missarum stipendio decrevit in HERBIPOLEN., 2 junii 1860, et in COLON., 17 decembris 1859 (1). » Aussi la S. Congrégation a-t-elle répondu : « *Eleemosynam desumendam esse ex massa distributionum.* »

Aucune règle générale n'a déterminé la quotité qui devait être fournie par les divers membres du chapitre pour les honoraires de la messe conventuelle, quand la masse des distributions n'est pas la même pour les chapelains que pour les chanoines. Les statuts capitulaires, la coutume, un traité intervenu déterminent ordinairement les charges de chacun.

Il semble résulter d'une décision du 14 septembre 1867, que le célébrant peut exiger pour la messe conventuelle les honoraires fixés par la taxe diocésaine pour les messes manuelles (2).

Enfin, si pour une raison quelconque, cette masse des distributions n'existe pas, chaque chanoine est tenu d'appliquer gratuitement la messe conventuelle à son tour (3)

C'est ce qui a lieu ordinairement en France, où les distributions n'ont pas été rétablies, que nous sachions du moins. Aussi chaque chanoine applique gratuitement la messe à son tour, et le chanoine empêché se fait remplacer en fournissant les honoraires de la messe.

(1) S. C. C VALLEN., 22 aug. 1874, *Analecta*, t. XIII, 868.

(2) *Anal.* X, 1040, S. C. C. LUCANA, 14 sept. 1867.

(3) Pignatelli, t. I, *consul.* 321, n. 1, et Ursaya. t. II part. I, disp, 32, n. 7.

Dans les églises où existe cette masse des distributions, le chanoine qui se fait remplacer n'a pas à s'occuper des honoraires, qui sont versés au remplaçant par la masse des distributions. Au fond les charges sont les mêmes.

§ 6. Les dispenses accordées par la S. Congrégation du Concile.

Nombre de fois les chapitres soit des collégiales, soit des cathédrales se sont adressés à la Sacrée Congrégation du Concile pour se faire dispenser de l'application quotidienne de la messe conventuelle. Nous avons examiné toutes, ces demandes et les réponses qui y ont été faites et nous pouvons en déduire un certain nombre de règles pratiques, qui nous permettront d'apprécier la procédure de la S. Congrégation.

I. La S. Congrégation n'a jamais accordé une dispense totale, bien que plusieurs fois on l'ait demandée, et il est passé en axiome que la dispense totale ne s'accorde pas. On peut citer comme exemple le refus fait, en 1731, à une église collégiale du diocèse de Pienza, et celui fait, le 24 avril 1830, aux chanoines de l'Église collégiale de S. Michel Archange, au diocèse de Citta-della-Pieve.

La dispense même partielle n'est pas toujours accordée : on trouve aussi des exemples de refus, comme pour l'Église cathédrale de Brugnato, en Piémont, en 1796, et pour une Église collégiale du diocèse de Vicence, le 13 septembre 1749.

II. Benoît XIV a autorisé la S. Congrégation du Concile à réduire l'application de la messe conventuelle *ad dies festos*. On trouve dans les divers rescrits qui concèdent cette faveur, des expressions qui n'ont pas la même extension et qu'il est utile d'expliquer.

Dans certains rescrits, comme celui octroyé, le 24 janvier 1863, aux chanoines de saint Hippolyte, en Autriche, on lit la clause : *ad dies festos tantummodo de præcepto*. Les chanoines avaient compris sous ces expressions les trois seules fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte. La Sacrée Congrégation prévint l'évêque que cette interprétation était fausse : « Episcopus moneat canonicos inter festa solemniora venire festa recensita in supra relata epistola E^mi^ Card. Præfecti SS. Congregationis Rituum, diei 8 septembris 1791, ad episcopum Vasionensem ;.... præterea ne dubitari quidem posse inter dies festos adnumerari potissimum dies dominicos (1). »

D'autres rescrits portent la clause : *ad dies festos etiam reductos*. Il y a donc obligation d'appliquer la messe conventuelle, non seulement les dimanches et fêtes de précepte, mais encore aux fêtes supprimées. Plusieurs indults de ce genre ont été accordés en 1838 (2).

III. Le seul motif que l'on puisse invoquer, c'est la pauvreté des prébendes. Encore toute pauvreté n'est pas un motif suffisant pour obtenir une dispense. Il faut, en règle générale, que l'église se trouve dans un tel état que l'existence du chapitre soit compromise par le refus de la dispense.

Au siècle dernier, la S. Congrégation avait pris pour règle de refuser la dispense quand les revenus des prébendes, déduction faite des charges, dépassaient trente écus romains. Il est vrai que la plupart des demandes lui venaient d'Italie, où les collégiales sont nombreuses et où les prêtres aujourd'hui encore vivent

(1) 24 août 1867, *Analecta*, t. XVI, col. 57.
(2) *Analecta*, t. I, 95,

de peu. Mais nous doutons que cette règle soit suivie encore ; et nous croyons que, vu la dépréciation du numéraire, la S. Congrégation a élevé le chiffre au delà duquel elle n'accorde pas de dispense.

IV. Lorsque les prébendes ont des revenus différents, la S. Congrégation accorde parfois des réductions à certains chanoines, sans les accorder à tous les membres du chapitre. Dans ce cas la messe conventuelle n'est pas appliquée chaque jour pour les bienfaiteurs, de sorte que les chanoines non dispensés ne sont pas surchargés par la réduction accordée aux autres. C'est ainsi que, le 20 décembre 1862, deux chanoines de la collégiale de Castrovètere, au diocèse de Mazzara, en Sicile, ont obtenu l'autorisation d'appliquer à une intention particulière la messe conventuelle qu'ils continueront à célébrer à leur tour, à l'exception des messes des fêtes (1).

A. TACHY.

(1) *Analecta*, t. VI, 2268.

PLAIN-CHANT

Examen d'un livre intitulé *Étude sur le chant grégorien* par Thiéry, docteur en droit.

Premier Article

Nous avons dit un mot de cet ouvrage t. XLVIII, p. 175. En l'annonçant, nous en avons promis un examen plus complet. Ce travail, dans son ensemble et dans un grand nombre de ses détails, est une œuvre remarquable, tant par la justesse et la précision des principes qu'il renferme, que par la beauté de l'édition.

Il se divise en douze chapitres, plus un appendice. Ce premier article est consacré à l'examen des premiers chapitres.

§ I. *Examen du premier chapitre.*

Le premier chapitre a pour objet les signes usités dans le plain-chant, et se divise en onze sections : 1° des notes et de la portée ; 2° des clefs ; 3° du bémol ; 4° du bécarre ; 5° du guidon ; 6° du dièze ; 7° des barres ; 8° de la transposition ; 9° des intervalles ; 10° de la forme et de la disposition des notes ; 11° de la valeur des notes.

Dans les neuf premières sections de ce chapitre, l'auteur expose avec une grande lucidité ce qu'ont enseigné, sur les divers points qui en font l'objet, les meilleurs traités de plain-chant. S'il parle du dièze,

c'est pour dire qu'il n'est d'aucun usage dans le chant grégorien.

La section dixième est surtout remarquable. Elle se divise en trois paragraphes. Dans le premier, M. Thiéry nous fait connaître la notation des anciens manuscrits, et en même temps les diverses formules du chant grégorien : il nous en donne de nombreux exemples. Dans le deuxième, il traite de la notation guidonienne ; et dans le troisième de la notation aujourd'hui en usage. A cette occasion, il dit un mot des diverses éditions composées au dix-huitième et au dix-neuvième siècle.

La section onzième offre également beaucoup d'intérêt. L'auteur fait comprendre que, dans le plain-chant, s'il y a des notes accentuées sur lesquelles il faut appuyer davantage et un peu plus longtemps, le chant ne doit cependant pas être autre chose qu'un langage orné, et il doit faire ressortir les paroles, On ne saurait trop revenir sur ce point, surtout chez nous. Nous semblons oublier le texte pour le substituer au chant, et tel est le défaut qu'on signale dans nos compositions. On peut en trouver des exemples dans les messes de Dumont si populaires chez nous, et que nous regardons comme partie intégrante de nos grandes solennités. Dans la messe du premier mode, appelée messe royale, à cause de la solennité que nous y trouvons, l'intonation du *Gloria in excelsis* et du *Credo* renferme une irrégularité qui est toujours évitée dans le chant grégorien ; et si le prêtre chante ces paroles en accentuant les notes qui semblent devoir l'être d'après la structure de la mélodie, il accentue la première syllabe du mot *excelsis* au lieu de la deuxième, et dans l'intonation du *Credo*, il accentuera la préposition *in* au lieu de la première syllabe du mot *unum*, comme on l'entend fréquemment. Ceux qui connaissent l'accentuation prononcent l'accent où il doit être, mais en forçant un peu la mélodie. Dans le *Gloria in excelsis* de la messe du deuxième

mode, qui cependant ne manque pas d'expression, si l'on suit la phrase mélodique on chantera *Gratiasa gimusti bi.*. L'intonation de l'hymne angélique du sixième mode donne comme accentuée la première syllabe du mot *excelsis,* et il eut été très facile de noter *in excelsis Deo* par *la*, *fa*, *si bémol*, *la*, *sol*, *fa*, au lieu de *fa*, *si bémol*, *la*, *sol*, *la*, *sol*, *fa*. Dans le *Credo* du premier mode et dans celui du sixième, on nous fait chanter *et in Spiritum sanctum Dominum* en mettant le repos après *Spiritum*. On pourrait encore relever d'autres inexactitudes qui prennent leur source dans nos coutumes françaises. On ne recule pas devant le chant de certains cantiques qui présentent des coupures tout-à-fait irrégulières, comme par exemple le cantique *Esprit saint, descendez en nous*, qui commence par *Esprit scindé*. Il est encore un certain chant du *Tantum ergo Sacramentum*, assez populaire parmi les musiciens d'aujourd'hui, dont la mélodie n'est rien moins que propre à inspirer la dévotion au Saint Sacrement, et dans lequel on chante, sans sourciller : *Tan tumer gosa cramen tum venere murcer nui* ; les deux strophes sont coupées de la même manière. Le chant des vers français, dans lequel la langue est travestie par l'importance qu'on donne aux muettes, est une des causes de l'inattention que nous apportons habituellement au texte. Nous pourrons tirer ici un grand fruit des observations de M. Thiéry.

§ II. *Examen du deuxième chapitre.*

Dans le chapitre deuxième, l'auteur traite de la tonalité. Ce chapitre est partagé en neuf sections.

Les trois premières donnent l'historique du plain-chant. M. Thiéry expose d'abord les principes de la musique des Grecs, puis le système de saint Ambroise, enfin celui de saint Grégoire-le-Grand. Cette troisième

section renferme de précieux développements sur le caractère des différents modes. Mais dans un ouvrage aussi important, et dont quarante-deux pages sont employées au chant de la Passion selon saint Mathieu et à celui du cantique *Exultet*, on aurait dû, ce semble, entrer dans de plus grands détails sur la signification et le caractère de chacun d'eux, comme nous avons cru devoir le faire t. XXIX, p. 486 et suiv., p. 572 et suiv.

La quatrième section renferme des exercices sur les différents modes. Quoique dans la section précédente, l'auteur ait reconnu l'utilité de conserver les quatorze modes, pour les raisons que nous avons données t. XXIX, p. 483, il se borne à donner des exercices sur les huit premiers.

Dans la cinquième section, il est traité de l'étendue des modes, et ici de chacun en particulier, y compris les derniers, sauf le onzième, sur lequel on ne trouve aucune pièce de chant, comme il a été dit t. XXIX, p. 482 et 483 ; et on cite sur chacun des exemples du mode parfait, du mode imparfait, du mode surabondant et du mode mixte. Le mode parfait est celui qui parcourt les limites de l'octave de son échelle diatonique sans les dépasser ; le mode imparfait est celui qui n'en atteint qu'une partie ; le mode surabondant est celui qui les dépasse au moins d'un degré, à l'aigu s'il est authentique, et au grave s'il est plagal ; le mode mixte contient à la fois l'authentique et le plagal. L'auteur donne comme exemple du deuxième mode parfait l'introït *Cibavit*, en l'intitulant comme appartenant à la fête du Saint Sacrement. Il eut été plus exact de dire que cet introït est celui du lundi de la Pentecôte, qui plus tard a été également appliqué à la fête du Saint Sacrement, ainsi que l'auteur l'affirmera p. 702.

La sixième section a pour objet ce que l'auteur appelle les tonalités mixtes. Ce sont les modes douteux ou mélangés dont on a parlé t. XXIX, p. 580. Il est

dans certaines cantilènes, des phrases qui appartiennent à un mode qui n'est pas celui du morceau. Mais ici l'auteur prend des exemples que Dom Pothier n'admet pas. « Pour étudier ces sortes de tons, dit M. Thiéry, « nous tirerons nos exemples du Graduel de Douillier, « où ce double caractère de mélodie se reconnaît en « quelques morceaux bien plus distinctement que dans « les livres de Reims et de Cambrai. » Mais personne n'ignore que les livres de Reims et de Cambrai sont une restauration, et ont rétabli la vraie tonalité : le Graduel de Douillier ne peut servir d'exemple. Et ce que nous disons des livres de Reims et de Cambrai, on doit l'affirmer plus fortement encore de celui de Dom Pothier. Il résulte de là que plusieurs des exemples cités sont des morceaux qui, dans le Graduel de Douillier, se trouvaient interpolés, et ont été replacés dans leur vraie tonalité par la commission de Reims et Cambrai d'abord, et ensuite par Dom Pothier. L'auteur cite la communion *in splendoribus* de la messe de la nuit de Noël, dont les rhythmes sont du sixième mode, et qui, dans le Graduel de Douillier, se termine par une modulation du premier mode ; et l'introït *Accipite* du mardi de la Pentecôte, qui, dans ce même Graduel, se termine en *sol*, et est indiqué comme appartenant au huitième mode. Mais ici le graduel de Douillier n'a fait que reproduire les différentes éditions répandues en France avant 1850. La communion *in splendoribus* est du sixième mode dans l'édition Rémo-Cambrésienne et dans le *Liber gradualis*, et quoique l'intonation de l'introït du mardi de la Pentecôte soit une formule du huitième mode, il n'est pas moins indiqué comme appartenant au quatrième par la commission de Reims et Cambrai et par Dom Pothier. Le Graduel imprimé pour le diocèse de Bayeux donne les mêmes rectifications. Nous avons vu t. XXX, p. 72, qu'il a une valeur supérieure à d'autres.

La septième section a pour objet les modes que

l'auteur appelle réguliers et irréguliers. Il faut s'entendre sur cette qualification, qui a été employée en divers sens. Plusieurs ont donné le nom de modes irréguliers aux neuvième, dixième, douzième, treizième et quatorzième, en les rapportant à ceux avec lesquels ils ont la connexion qui a fait réduire par d'autres les quatorze modes à huit : le neuvième a été appelé premier irrégulier ; le dixième, deuxième irrégulier, etc. D'autres ont entendu par modes irréguliers certaines modulations psalmodiques introduites par l'usage, et qui ne sont pas renfermées dans le *Directorium chori*, comme celle du dixième, et celle du quatorzième appelé sixième royal. Ici M. Thiéry appelle mode irrégulier celui qui se termine par une note qui n'est pas la tonique. Il en donne des exemples qu'on ne trouve pas dans les meilleures éditions des livres de chant. Il cite un *Alleluia* qu'il dit tiré du Graduel de Douillier, mais réellement tiré de toutes les éditions Françaises, sauf l'édition Rémo-Cambrésienne, celle de Bayeux et le *Liber gradualis*. Cet *Alleluia* et son verset *Post dies octo*, du dimanche de l'octave de Pâques, n'est pas du premier mode. mais du septième. Il cite encore une version fautive de l'hymne *Gloria, laus et honor*, dont la finale était *la*. Quant aux versets des psaumes, soit à l'office, soit à l'introït de la messe, aux versets des répons, ils peuvent se terminer par une note qui n'est pas la tonique, attendu que le chant n'est pas terminé avant la répétition de l'antienne ou de la partie du répons qui se répète après le verset. On donne encore pour exemple l'antienne *Nos qui vivimus*, dont nous avons parlé t. XXIX, p. 584. Comme cette antienne est, suivant les uns, du premier mode, et suivant les autres, du huitième, elle ne peut pas servir d'exemple. Le seul exemple d'un morceau de chant se terminant à la dominante est le *Kyrie eleison* des fêtes doubles et solennelles. On ne s'explique guère comment l'auteur, après avoir admis que, par exception, un morceau peut se

terminer à la dominante, cherche une manière d'expliquer cette terminaison du *Kyrie eleison* en *la*, en disant que le *Gloria in excelsis* lui fait suite. Si l'exception est admise, comme d'habiles maîtres l'exceptent, on ne voit pas pourquoi on se préoccuperait de chercher un moyen de l'éluder. S'il fallait en chercher un, comment admettre qu'un chant de premier mode fût complété par un chant du quatrième ? Et quelle liaison peut-on trouver entre la dominante *la* et la formule *ut*, *ré*, *fa*, qui débute à la sixte ? Quoi qu'il en soit, il ne sera pas complété lorsqu'il sera chanté à une messe où l'on omet le *Gloria in excelsis*, comme, par exemple, la veille de Noël. Et ne devrait-on pas ranger dans la même catégorie le verset *Angelus Domini* de la messe du lundi de Pâques, qu'on dit être du huitième mode, parce qu'il se termine en *sol*, et dont, au témoignage de l'auteur, dans la section neuvième du même chapitre, ont été tirés les versets *Assumpta est* et *Te Martyrum*, qu'on a voulu compléter par un reume qui se termine en *ut*, tonique du treizième mode, dont les rhythmes caractérisent ces versets?

La huitième section se rapporte à l'emploi du bémol. Ici l'auteur expose avec clarté les cas où il est nécessaire d'abaisser la note *si*, à savoir ceux où elle se trouve en rapport avec la note *fa*. Les principes qu'il donne sont conformes à l'enseignement des autres auteurs. Mais à la fin de cette section, il fait deux observations qui sont justifiées par la notation de ces pièces dans le *Liber gradualis* de Dom Pothier. La première est relative au quatrième vers des strophes de l'hymne *Veni creator*. « Tout en maintenant le *si* « à son ton naturel, dit-il, il faut se garder de donner « au *fa* la nuance du dièze, qui produirait un effet peu « agréable. La modulation suppose et comporte une « espèce de division de la quarte *si*, *fa*, et doit être « exécutée comme si un repos peu sensible, et pour « ainsi dire dissimulé, formait un point de séparation

« entre le *la* et le *sol*. » Cette observation semble se rapporter au triton indirect dont parle Dom Pothier à la p. 224. La deuxième remarque est relative à la prose *Lauda Sion*. La commission Rémo-Cambrésienne a jugé à propos de donner la notation de cette prose avec les rhythmes de la prose *Laudes crucis attollamus*, et ces rhythmes contribuent puissamment à isoler le *fa* du *si* naturel. Dom Pothier cependant, donne la notation usitée en France, et n'indique ni le *si* bémol ni le *fa* dièze. Le dièze, comme l'a observé plus haut M. Thiéry (p. 14), n'est d'aucun usage dans le chant ecclésiastique, et il cite précisément la notation des paroles *in hymnis et canticis*, dans laquelle il affirme qu'on ne peut diézer le *fa* sur lequel se prononce la première syllabe du mot *canticis*. Il y revient ici d'une manière positive, et s'exprime ainsi : « La « même observation s'applique à la prose *Lauda Sion*, « dont le dernier vers, en plusieurs strophes, tel qu'il « est noté dans les éditions modernes, se chante avec « le *si* et le *fa* naturels. » Il cite alors les paroles *in hymnis et canticis* notées avec le chant syllabique *la*, *si*, *la*, *sol*, *fa*, *sol*, *sol*. Mais à la page 148, M. Thiéry indique le *si* bémol au mot *eleison* à la fin du *Kyrie* des fêtes doubles et solennelles, réunissant en une seule phrase toutes les notes suivantes, qui font trois membres de phrase dans le *Liber Gradualis*, et alors le *si* devient naturel, les notes *la*, *si*, *la*, formant un *torculus* isolé.

Dans la neuvième section, il est parlé de la transposition. On voit ici tout le soin avec lequel l'auteur a examiné et analysé les diverses pièces de chant que renferment les livres choraux. Il est certaines cantilènes qui peuvent être rapportées au mode authentique ou au mode plagal, comme on l'a observé plusieurs fois, et tous les livres ne les présentent pas notées sur la même échelle. Mais il en est plusieurs qui n'ont pas pu être ramenées aux quatre finales *ré*, *mi*, *fa*, *sol*. Tels

sont plusieurs chants du dixième mode comme le graduel *Hæc dies* et autres semblables ; telles sont les antiennes du quatrième mode dont il est parlé t. XXIX, p. 582 ; telle est encore la communion *Beatus servus* transposée pour la même raison que ces antiennes. On en a parlé plusieurs fois, et nous n'avons pas à y revenir.

§ III. *Examen du troisième chapitre.*

Il est traité, dans ce chapitre, de la quantité liturgique. Il y a une quantité admise dans la liturgie, et elle consiste à déterminer le nombre des syllabes dont se composent certains mots. C'est ainsi que, si deux voyelles se suivent dans le même mot, elles forment, en règle générale, deux syllabes distinctes, si elles ne sont pas réunies en diphthongue de manière à ne former qu'une seule lettre. L'auteur donne pour exemple la lettre *u* précédée de la lettre *q* : elle ne fait qu'un avec la voyelle qui la suit, et elle se confond avec la voyelle *a* et *e* quand elle en est précédée. Observons cependant ici qu'en Italie *au* se prononce *aou*, et d'après ce que dit Dom Pothier dans les *Mélodies grégoriennes*, p. 99, semblerait composer deux syllabes. Mais on voit, par la manière dont il applique les notes à cette diphthongue qu'elle n'en forme qu'une seule. L'auteur ajoute que les diphthongues *ai* et *ei* forment une seule syllabe.

Après ce préliminaire, M. Thiéry traite de la poésie et des hymnes. Tel est le titre de la première section. Il commence par donner quelques notions sur la valeur prosodique des syllabes, sur les élisions et les divisions des syllabes que permet la poésie. A ce propos, il nous fait remarquer que le vers *Corpus Jesu* de l'hymne du saint Suaire *Gloriam sacræ*, est un vers adonique très régulier si l'on dit *Corpus Iesu*. Il parle ensuite de la correction des hymnes anciennes, disant avec

tous les auteurs qui ont traité cette question qu'elles ont été ramenées à la mesure métrique de la versification latine ; mais que cette rectification n'a pas été heureuse en tout point. Comme les hymnes nouvelles sont conformes aux règles de la poésie, c'est avec ce texte qu'on examine la poésie des hymnes. L'auteur parle dans un premier paragraphe, du vers hexamètre, et cite l'antienne *Alma Redemptoris Mater*. Dans un deuxième paragraphe, il traite du vers pentamètre, toujours uni à un hexamètre pour former un distique. Les exemples des distiques dans la liturgie sont l'hymne *Gloria, laus et honor,* l'antienne *Hic vir despiciens mundum* et les versets *Fac nos innocuam* et *Virgo Dei Genitrix*. Le paragraphe troisième a pour objet les vers saphiques et adoniques ; le quatrième paragraphe est consacré aux vers asclépiades et glyconiques, le cinquième aux vers iambiques, qui sont de deux sortes, les grands ou trimètres, et les petits ou dimètres : les strophes en quatre iambiques dimètres sont les plus nombreuses dans l'office divin. Le savant auteur fait remarquer alors les variations que peut subir la composition des vers iambiques. Ils se terminent toujours par un iambe ; mais aux autres pieds, le spondée peut être remplacé par un anapeste ou un dactyle, et l'iambe par un tribraque. Il cite alors le vers *Digitus paternæ dexteræ*, dont le premier pied est un anapeste ; *Egregie doctor*, qui commence par un dactyle ; *Et lacte modico pastus est*, dont le deuxième pied est un tribraque. Au paragraphe sixième, on traite du vers appelé petit archiloquien. On trouve ce vers dans l'hymne *Domare cordis* de la fête de sainte Elisabeth. Il se compose de deux dactyles et d'une syllabe longue, et dans cette hymne, se trouve entre un iambique trimètre et un iambique dimètre. Ce serait le cas de parler de l'hymne de saint Herménégilde, *Regali solio*, dont chaque strophe se compose de deux asclépiades, d'un phérécratien et d'un glyconique. On aurait encore pu ajouter que la

S. C. des Rites a autorisé dans des propres diocésains des hymnes de mètres différents : on trouve l'hymne *Virgo Dei Genitrix* en distiques et plusieurs autres en vers alcaïques inégaux.

La deuxième section de ce chapitre est consacrée aux hymnes anciennes, dont on nous fait remarquer la structure. Dans ces hymnes, on ne s'occupe pas de la quantité prosodique, mais elles sont très régulières sous le rapport du nombre des syllabes ; l'élision est à volonté ; on fait aussi attention à la rime, qui cependant consiste dans la seule désinence par le même son, même dans une assonance, comme il arrive dans l'hymne *Sanctorum meritis*, où le mot *patientiam* rime avec *bidentium*. Les rimes sont distribuées de différentes manières que l'auteur nous fait remarquer. Dans l'hymne de saint Jean-Baptiste, *Ut queant laxis*, elles se trouvent dans un même vers distribué en deux parties : l'étude de la manière dont elles sont distribuées dans l'hymne *Sacris solemniis* ne manque pas d'intérêt, et ne contribue pas peu à la beauté de cette pièce.

Dans la troisième section, on parle des hymnes acrostiches. Ces hymnes sont celles des Laudes de Noël et l'ancienne hymne des Vêpres de l'Épiphanie. Dans celle-ci, la suite des lettres est interrompue, d'où l'on conclut qu'elle contenait primitivement d'autres strophes. Avant de terminer cette section, l'auteur dit un mot des hymnes *Ave maris stella* et *Stabat Mater*, qui sont seules de leur mètre.

La quatrième section est consacrée aux proses ou séquences renfermées dans la liturgie. Nous en avons parlé t. XXIX, p. 287.

L'accent tonique est l'objet de la cinquième section. Les règles en ont été données t. XXXIII, p. 530.

§ IV. *Examen du quatrième chapitre.*

Dans le quatrième chapitre, il est traité du rhythme. La première section est consacrée à décrire le rhythme tel qu'il était chez les anciens. L'auteur donne des formules et des détails que ne nous donnent pas les *Mélodies grégoriennes*. Dom Pothier a eu probablement de bonnes raisons pour ne pas le faire. M. Thiéry ne semble pas en tout d'accord avec le savant Bénédictin, A la page 255, il donne comme admissible un chant du *Tantum ergo Sacramentum* que Dom Pothier nous donne à la p. 269 comme une grave altération.

Dans la deuxième section, il traite des *équivalents*, c'est-à-dire des formules qui, bien que différant dans l'écriture, expriment la même modulation. Ici encore M. Thiéry s'écarte de Dom Pothier, qui attache au contraire des nuances distinctes à chaque formule écrite. A la page 261, M. Thiéry enseigne que les notes ascendantes indiquent la même modulation, soit que les deux premières ou les deux dernières soient superposées, et Dom Pothier dit le contraire à la p. 82 : les deux notes superposées sont liées entre elles et l'autre est détachée.

Les consonnances sont l'objet de la troisième section. L'auteur entend par consonnance l'expression simultanée de plusieurs sons par la vibration de la voix. Ces sons se succèdent si rapidement que l'oreille les entend simultanément. Ces consonnances se trouvent dans les formules du chant grégorien, mais M. Thiéry veut en trouver une dans le périlèse que renfermaient les intonations dans les livres où étaient notés les textes des liturgies françaises : ceci paraît difficile à admettre.

Dans la quatrième section, l'auteur parle du rhythme actuellement en usage. Ici on pourrait dire qu'il n'y a pas d'usage chez nous, sinon celui de chanter à notes

égales. Cet usage, qui cependant n'existait pas partout en pratique, a commencé à se perdre par la publication des livres composés par les soins de la commission Rémo-Cambrésienne. M. Thiéry trouve que la manière dont ils sont disposés dans ces livres n'est pas sans reproche. Les maîtres s'accordent cependant à dire qu'ils sont calqués sur les anciens manuscrits et mis à la portée des chantres de notre époque. Dom Pothier est allé plus loin et a donné la traduction complète des anciens manuscrits. En comparant le *Liber Gradualis* avec le Graduel de l'édition Rémo-Cambrésienne, on reconnaît la vérité de cette assertion.

P. R.

ORIGINES DE L'HOMME

ET

DES ESPÈCES ANIMALES VIVANTES ET FOSSILES

ÉTABLIES

PAR LES FAITS GÉOLOGIQUES, PALÉONTOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES

ET PAR L'EXAMEN DE L'HÉTÉROGÉNIE ET DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES

CHAPITRE XIV

Les premières données historiques et chronologiques confirment nos conclusions.

Rapport sur l'Exposition de 1867. *Les animaux domestiques dans l'antique Égypte,* par M. Bourguin.

Ce rapport nous conduit à plusieurs remarques intéressantes. Il contient une étude sur le petit temple égyptien, tout à la fois musée et spécimen de l'art des Pharaons.

Les peintures intérieures de ce temple ont été copiées sur celles qui existent dans les salles funéraires des tombes de deux fonctionnaires de la première dynastie nommés, l'un *Ti*, l'autre *Phtah-Hatep*. Ces peintures « nous offrent des scènes de la vie des champs, « scènes si simples que, pour les comprendre, il n'est « pas besoin de recourir à l'explication du livret. « D'après les égyptologues, il faudrait faire remonter

« ces peintures à 4000 ans environ avant notre ère. « C'est une date que nous n'avons pas à discuter; il « suffit de savoir qu'elles sont de la plus haute anti- « quité. »

L'origine de l'homme sur la terre ne remonte pas à plus de six mille ans, selon la chronologie vulgaire qu'on fonde sur le texte hébreu, et au-delà de sept à huit mille ans selon les calculs tirés de la version des Septante. On pourrait peut-être à la rigueur, dans ces derniers calculs, trouver place aux 4000 ans avant notre ère, pour les peintures susdites. Malgré cela, nous regardons cette date comme très contestable, jusqu'à plus ample information. « Nous ne cèderons « pas à la tentation de décrire tous les sujets de ces « tableaux. Bornons-nous à dire qu'on y trouve repré- « sentés la vendange et la fabrication du vin, le « labourage, la moisson et le dépiquage des blés, des « scènes de chasse et de pêche, la navigation à rames « et à voiles, des ateliers de menuiserie, de sparterie (1), » de poterie, de sculpture, de chantiers de bateaux en « construction, des scribes le pinceau à la main en « attitude d'écrire, des joutes nautiques, des esclaves « qu'on va châtier par la bastonnade, et jusqu'à des « jeunes gens qu'on exerce à la gymnastique. »

« Les peintures sont divisées en stèles ou panneaux : chaque stèle est partagée en plusieurs registres, ou bandes superposées, dont chacune représente ordinairement un sujet différent.... Dans la première stèle à droite, en entrant, on voit, au deuxième registre, un homme qui conduit trois hyènes et cinq chiens tenus en laisse. — Quelque extraordinaire que le fait puisse paraître, l'hyène était chez les anciens égyptiens, « un

(1) Fabrique de cordages avec la plante graminée appelée *sparte*.

animal domestique. » De nombreux faits le prouvent ; et, du reste, on conçoit sa grande utilité dans ce pays, Les chiens sont des lévriers ; puis un chien plus petit, à museau court et à oreilles tombantes, marque de longue domesticité.

« De l'ensemble des peintures du temple intérieur, il résulte qu'à l'époque la plus reculée de leur histoire, les Égyptiens avaient pour animaux domestiques, parmi les mammifères, le chien, l'hyène, le bœuf, l'âne, la chèvre, le lapin, plusieurs antilopes, notamment la corine et la gazelle; et parmi les oiseaux, la grue, l'oie, le pigeon et le canard. Le cygne n'étant représenté qu'une fois, était vraisemblablement pour eux un oiseau d'ornement, comme le singe était un objet d'amusement. » — Il n'y a donc point encore ici de place pour la transformation du singe en homme.

« On peut conjecturer de leur absence sur les tableaux, que le cheval, le chameau, le cochon, le chat, ne vivaient pas dans la demeure des anciens habitants de l'Egypte. » Cette conjecture, appuyée sur un fait local et négatif, est rejetée par plusieurs faits positifs. Le chat était très connu en Égypte, où il fut l'objet d'un culte.

« L'Égypte n'a pas connu les chevaux jusqu'aux campagnes de Thoutmès III (XVIIIe dynastie) en Asie, bien que de toute antiquité elle ait connu les ânes.... Les premiers chevaux qu'on ait vus en Égypte, y furent amenés par le roi que je viens de nommer. On ne s'en est jamais servi que pour les chars de guerre. Jamais le cheval n'est représenté occupé au labourage. » (Extrait d'une lettre de M. Mariette Bey à M. Bourguin.)

Ce serait donc vers la fin du XVIIe siècle avant notre

ère que le cheval, animal asiatique, aurait été introduit en Egypte. Il s'y propagea rapidement; car environ deux cents ans plus tard, Ramsès II, le Sésostris des Grecs, possédait un très grand nombre de chars de guerre. Il existe de cette époque un chant épique, composé par le grammate Pen-ta-our, un des poètes qui suivaient le roi dans ses expéditions guerrières. Ce chant, antérieur de plusieurs siècles aux poèmes d'Homère, et contemporain des livres de Moïse est gravé sur les murs de Karnak et sur la face nord du grand pylone de Louqsor. Il a été traduit en français par M. de Rougé, d'après un papyrus qui se trouve en Angleterre. Le poète nous montre Ramsès II tombé dans une embuscade, et tout à coup entouré par 2,500 chars ennemis, à travers lesquels il se fait un passage. « Le grand lion qui marche auprès des chevaux du roi combat avec lui. La fureur enflamme tous ses membres. Quiconque s'approche tombe renversé. » Il y a probablement quelque exagération dans le nombre des chars. Mais ce curieux épisode nous fait voir qu'à cette époque les chevaux étaient déjà nombreux dans l'Afrique septentrionale.

« En ce qui concerne le chameau, bien qu'ils l'aient aussi connu à une époque postérieure, ils n'ont jamais voulu l'employer. »

Ces données sont confirmées quant au cheval, et rectifiées en ce qui concerne le chameau, par ce que nous lisons dans les livres de Moïse.

En effet, Abraham, descendant en Égypte vers 1918 environ, y reçut en présent des princes Égyptiens, des brebis et des bœufs, des ânes, et des serviteurs et des servantes, des ânesses et des chameaux. Éliézer, serviteur d'Abraham, prend six chameaux du troupeau de son maître pour aller en Mésopotamie, à la ville de

Nachor, chercher une épouse pour Isaac. Les brebis et les bœufs, les chèvres et les chevreaux, les ânes et les chameaux font partie des troupeaux d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et les Ismaélites portaient sur des chameaux leurs aromates, etc., en Égypte. (Gen. XII, 16; XXIV, 10; XXX, 43; XXXI, 17, 34; XXXII, 17, 15; XXXVII, 25.)

C'est vers 1706 avant notre ère qu'il est fait mention pour la première fois, dans la Genèse, de chars envoyés par Pharaon pour amener le patriarche Jacob avec toute sa famille en Égypte. A la même époque, Joseph donne aux Égyptiens du pain, en échange de leurs chevaux, de leurs troupeaux de grand et de menu bétail (Gen. XLV; XLVI, 5; XLVII, 16, 17). Voici donc les chevaux déjà très répandus en Égypte et élevés par la plupart des Égyptiens. Il est donc à supposer que le cheval était introduit en Égypte depuis assez longtemps lorsque Joseph gouvernait sous les Pharaons. Dès cette époque le cheval était non-seulement attelé à des chars, mais il servait aussi de monture aux cavaliers, les paroles prophétiques de Jacob à Dan le prouvent clairement : « Dan sera un serpent étendu sur le chemin, une vipère couchée dans le sentier, et qui, en mordant les talons du cheval, renverse celui qui le monte. » Lorsque Joseph alla ensevelir les restes de Jacob dans la terre de Chanaan, « il fut accompagné de beaucoup de chars et de beaucoup de cavaliers. » (Gen. XLIX, 17; L, 9.)

Vers l'an 1500 avant notre ère, époque de la délivrance des Israélites par Moïse, qui frappa l'Égypte de plusieurs plaies, il va dire au Pharaon de la part de Dieu : « Voilà que ma main sera sur tes champs, et une peste très meurtrière sur les chevaux, les ânes, les chameaux, les bœufs et les brebis. » Les chevaux

et les chameaux étaient donc élevés simultanément par les Égyptiens. A la même époque, Pharaon « avec six cents chariots d'élite et tout ce qui se trouva de chariots en Égypte », poursuit les Israélites jusque dans la mer Rouge, dans laquelle sont engloutis ses chars et ses chevaux avec leurs cavaliers. (Exode, IX, 3; XIV, 6, 8, 17, 23, 28; XV, 1). Des textes aussi formels ne peuvent être révoqués en doute devant le silence de quelques monuments égyptiens, dont il est d'ailleurs très difficile, pour ne pas dire impossible, de fixer les dates précises.

Les livres de Moïse sont donc parfaitement d'accord avec ce que disent les monuments égyptiens de l'histoire du cheval en Égypte; ils complètent et suppléent le silence de ces monuments, soit en ce qui concerne le cheval, soit en ce qui concerne le chameau. De ce que nous lisons dans ces livres, il est facile de comprendre comment Ramsès II, Sésostris, put posséder un grand nombre de chars de guerre.

Le *Journal des Villes et Campagnes* du 16 octobre 1881 contenait la note suivante ; « *Le Pèlerin* signale parmi les momies des rois d'Égypte qu'on vient de découvrir près de Thèbes, celle de Ramsès-le-Grand, le Sésostris des Grecs; elle est dans un état parfait de conservation. Le corps est enveloppé dans un tissu plus fin que la mousseline des Indes, et sur lequel sont brodées avec un art exquis des fleurs de lotus. La main droite tient un sceptre. La caisse en bois de sycomore est ornée de sculptures du beau style. C'est vers la fin du règne de Ramsès-le-Grand, le même dont l'inscription de l'obélisque de la place de la Concorde (à Paris) chante les victoires, qu'est né Moïse. On a trouvé également les momies de Seti Ier, son père, et de Ramsès Ier, son grand-père, mais non celles de son fils Manephta,

ni de son petit-fils Séti II, le Pharaon sous lequel les Israélites sortirent d'Égypte, et qui périt dans la mer Rouge. Encore une preuve historique à ajouter à tant d'autres, de l'exactitude des Livres saints. »

Voici donc une civilisation tellement avancée qu'il est impossible de lui supposer son commencement à l'état sauvage. L'accord si remarquable entre les monuments égyptiens d'une part, les monuments assyriens d'autre part avec nos Livres saints, ne saurait laisser aucun doute sur l'origine commune de toutes les nations, sorties de Noé par ses trois fils. Les Assyriens et autres nations asiatiques, les Égyptiens et leurs congénères, les Chananéens comprenant les Phéniciens, n'ont point connu les nombreuses défaillances et les nombreuses lacunes qu'éprouvèrent dans leur civilisation les peuples qui émigrèrent loin du centre asiatique, où habita et se multiplia le genre humain au sortir de l'arche, après le déluge. Une autre déduction se tire de la nouveauté relative du cheval en Égypte ; puisqu'il n'y apparaît que vers le XVIIe, peut-être le XVIIIe siècle avant notre ère, il n'est guère admissible que cet animal ait été amené plus tôt en Europe. Cependant il s'y trouve fossile avec des traces humaines des mêmes races qui habitent encore l'Europe Il faut donc conclure que les terrains qui contiennent des chevaux fossiles avec des débris humains sont postérieurs au déluge mosaïque. On a parlé, il est vrai, de chevaux sauvages fossiles ; mais la preuve que ces chevaux fussent sauvages n'est pas acquise, d'autant moins que jamais on n'a connu le cheval à l'état sauvage que dans le pays où il a été abandonné par l'homme, qui sait le reprendre et le domestiquer avec facilité.

Les Chananéens marchèrent contre Josué avec une

immense multitude de chars et de chevaux. (Jos. x, 4). Du temps des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, nous ne voyons pas mention de chevaux chez ces peuples. Ils en acquirent donc dans l'intervalle et peut-être vers le même temps que les Égyptiens.

Revenons au rapport de M. Bourguin : « Dans une scène de moissonnage, les ouvriers se servent non d'une faucille, mais d'une faulx à laquelle est adapté un manche très court. C'est l'instrument encore à l'usage de ces bandes de moissonneurs qui, chaque année, partent de la Belgique, au commencement de l'été, et se rendent dans nos départements de l'ouest et du sud-ouest, d'où ils reviennent vers la Belgique, en faisant partout la moisson sur leur passage. »

Sans admettre comme démontrée la date de 4000 ans avant notre ère pour toutes ces peintures et le monument qui les contient, il est certain qu'elles sont d'une haute antiquité. Elles nous offrent une civilisation déjà très avancée. Les animaux domestiques de cette première civilisation indiquent une origine asiatique ; ce que confirme une observation de M. Bourguin : « Un troupeau de bœufs passe un gué. Les hommes qui les conduisent sont dans des barques... Par leurs longues cornes divergentes, ces bœufs rappellent ceux de Sicile et de la Romagne. » Qu'on nous permette ici une réflexion; les bœufs du centre de l'Afrique, ceux du Soudan par exemple, dont on voit des photographies à l'Exposition, sont des bœufs à bosses ou des zébus. Les bœufs à longues cornes, figurés dans les tableaux, ont dû être amenés en Égypte par les peuplades qui s'y sont primitivement établies. On a prétendu que les premiers habitants de cette contrée étaient venus du sud de l'Afrique « en suivant le cours du Nil. »

M. Bourguin se préoccupe un peu trop de cette

opinion qui ne date que de la fameuse commission d'Égypte ; celle-ci, en la soutenant, voulait combattre nos traditions bibliques. Jusqu'à cette commission, il avait été universellement admis que l'Égypte avait reçu, comme toute l'Afrique, ses premiers habitants de l'Asie. « Aujourd'hui, continue M. Bourguin, la science incline à penser qu'ils étaient originaires d'Asie. Une étude de la race bovine représentée sur les tableaux pourrait aider à déterminer la contrée d'où la peuplade émigrante est partie. »

Par ce résumé succinct, nous arrivons à conclure que les premiers habitants de l'Égypte sont partis du même pays originaire que les premiers habitants de l'Europe. Les uns comme les autres sont partis de l'Asie, d'où ils emmenèrent à peu près les mêmes animaux domestiques, qu'on n'a jamais trouvés sauvages nulle part ; les uns et les autres cultivèrent dès la plus haute antiquité les mêmes céréales, qu'on n'a pas davantage trouvées à l'état sauvage. Mais la civilisation que les Égyptiens apportèrent d'Asie, a été moins interrompue, parce qu'elle a eu moins à lutter ; tandis que le long trajet que durent accomplir les premiers habitants des Gaules pour venir d'Asie, par étapes et longues haltes, dut leur faire laisser beaucoup de choses en route et leur en faire oublier beaucoup d'autres. Quoi qu'il en soit, il est démontré que ni en Afrique septentrionale, ni en Europe l'humanité n'a commencé par l'état sauvage et qu'au moins dans ces contrées elle ne descend pas du singe.

Il y a plus d'un point de ressemblance entre les Égyptiens primitifs et les premiers habitants de l'Europe même occidentale. Les uns et les autres cultivent les mêmes céréales, et se servent des mêmes instruments de labour, et plusieurs animaux domes-

tiques leur sont communs. Ils durent quitter en même temps les contrées de l'Asie qui furent leur berceau. Les cavernes et les palafittes ou cités lacustres, les habitations sur les promontoires, aux bords des mers et des grands fleuves, ou sur les lacs renfermés eux-mêmes par de hautes montagnes, se joignent aux traditions si générales et si indubitables de tous les peuples, pour prouver que les premières terres habitées furent les plateaux élevés des montagnes primitives, qui formaient des îles ou de vastes et longues presqu'îles; cela est surtout vrai pour toutes les premières contrées habitées de l'Europe. Or, c'est aussi ce qu'enseigne positivement Moïse en parlant des enfants de Japhet qui peuplèrent l'Europe, et ils partagèrent entre eux les îles des nations (*insulæ gentium*), en faisant leur pays, chacun suivant sa langue et ses familles, en leurs nations (Gen. x, 5). En outre, dans l'Écriture, les pays de la Grèce et de toute l'Europe sont appelés les îles des nations, et l'on retrouve les noms des fils de Japhet dans celui de ces pays, et même des montagnes, comme les monts Riphées, qui tirent leur nom de Riphat, fils de Gomer (Voyez *Dieu. l'homme et le monde,* t. III, p. 725 et suiv.). Loin donc de les infirmer, les échantillons géologiques et archéologiques de l'Exposition universelle confirment les traditions de nos livres saints.

On peut en voir une nouvelle preuve dans les dessins en relief sculptés avec le silex sur les bois de rennes, sur l'ivoire et sur la pierre même. Ces dessins trouvés dans les palafittes, les cavernes, etc.. sont l'œuvre des premiers habitants de l'Europe. Ils avaient, sans doute, apporté les notions de cet art de leur pays d'origine. Nous retrouvons cette sorte de gravure clairement mentionnée au livre de Job, et elle est reproduite en

grand sur les monuments égyptiens, particulièrement sur les obélisques; on la retrouve aussi sur les rochers des vallées du Sinaï, sur lesquels les Israélites gravèrent des cantiques et les lois de Moïse pendant les quarante années qu'ils passèrent au désert. Cependant l'écriture sur papyrus était en usage plus de deux cents ans avant le livre de Job, lequel a probablement pour auteur Moïse. Voici ce que nous lisons au livre de Job, XIX, 23 et 24 : « Qui m'accordera que mes « paroles soient écrites? Qui me donnera qu'elles « soient tracées dans un livre, qu'elles soient gravées « avec un style de fer sur une lame de plomb, ou avec « le *celte* sur le silex (*vel celte sculpantur in silice*) ? » ou, comme on traduit vulgairement, avec le ciseau sur la pierre. Or, ceci s'écrivait environ 1500 ans avant notre ère, et Job était iduméen, par conséquent d'Asie et en communication avec l'Egypte. Sans attacher plus d'importance qu'il ne convient à ces rapprochements, ils méritent qu'on en tienne compte.

Le célèbre astronome Piazzi Smyth (1) a démontré :

1° Que la grande pyramide de Giseh est la plus ancienne de toutes les pyramides et de tous les monuments de la Basse-Égypte; 2° construite sous le règne du roi Sopha, Sophis ou Cheops, elle donne la date véritable du premier âge des pyramides, date au-delà de laquelle on ne trouve plus absolument rien qui puisse permettre de conjecturer une plus haute antiquité à l'habitation de l'Égypte par l'espèce humaine.

Cette conclusion fondée sur d'autres données n'est pas douteuse. Mais on a contesté les mesures prises

(1) Dans ces deux ouvrages : *Life and worck at the great pyramid*, etc., et *On the antiquity of intellectual man from a pratical and astronomical point of view*. Edimbourg, Edmondton and Douglas, 1868,

par P. Smyth sur la pyramide de Giseh, et par suite la justesse de ses déductions. De quel côté est la vérité dans cette discussion, qui pourrait peut-être avoir quelque accointance avec le parti-pris général de la secte antichrétienne de repousser tout ce qui tient à la religion ou en confirme la vérité historique ? Nous n'avons pas les éléments nécessaires pour en juger. D'ailleurs nous n'avons pas besoin de déductions contestées pour conclure avec les traditions de tous les peuples que l'année 2800 avant J.-C. est la date du déluge universel.

De l'aveu de tous, la civilisation égyptienne est, après celle de la Chaldée, de Babylone et de Ninive, la plus anciennement connue et bien antérieure à celle de tous les autres peuples, si l'on en excepte la Chine qui date ses traditions d'avant le déluge. La question de l'antiquité de l'homme résolue ainsi pour l'Égypte, l'est donc, par là même, pour tous les autres pays qui, tous, datent leur point de départ du même déluge. Il ressort encore de cette vérité historique et monumentale irréfragable que l'homme a commencé d'exister par l'état social parfait, et que les peuples sauvages sont des races déchues par suite de l'éloignement de leur point de départ.

Pour étayer la prétendue antiquité indéfinie ou même l'éternité du genre humain, la secte antichrétienne a pu inventer la succession des trois ou quatre âges de pierre, de bronze, de fer. Mais la grande pyramide vient encore anéantir cette invention. En effet, 1° on ne trouve point dans les pyramides de silex taillés, en quantité et de dimension suffisantes pour permettre de supposer qu'ils aient été les seuls outils des constructeurs ; 2° nulle part, dans aucun monument un peu

ancien, on n'a retrouvé des outils ou des fragments d'outils en bronze durci ou trempé, capables de couper et de tailler la pierre ; 3° non seulement des instruments de fer sont représentés dans les peintures sépulcrales de la quatrième dynastie à Memphis, mais on a trouvé à Memphis même, dans les monuments, du fer métallique malléable, que chacun peut voir au Musée britannique ; et non seulement on trouve aujourd'hui le fer dans cette localité, mais on l'a trouvé dans le plus ancien des monuments, du consentement commun de presque tous les archéologues ; c'est dans la grande pyramide qu'on a trouvé un bloc de fer employé tout près de son sommet. La Bible nous montre le fer travaillé longtemps avant le déluge. Ces concordances font donc le fer plus ancien que les temps si étrangement dits préhistoriques, et elles nous remontent en pleine histoire monumentale et écrite avant les rêves des âges de pierre, etc. On trouve le fer, le cuivre, les pierres polies et taillées toujours ensemble, avec des poteries, dans les plus anciens dolmens de l'Inde, où il n'y a point eu par conséquent d'âges de pierres de fer, de bronze, distincts et séparés. (*Du Brahmanisme*, par Mgr Laouënan.) Mais d'autres faits prouvent que les instruments de pierre, en usage dans nos temps mêmes, ne peuvent servir à établir des âges ou époques préhistoriques. En effet, d'après une lettre du Père Jean-Antoine Cantova, jésuite espagnol, écrite d'Agda le 20 mars 1722 au Père d'Aubanton, confesseur de Sa Majesté Catholique, comme les habitants des îles Carolines « manquent de fer, ils se servent de coignées et de haches de pierre pour couper le bois. Si par hasard un vaisseau étranger laisse dans leurs îles quelques vieux morceaux de fer, ils appartiennent de droit aux tamoles (chefs), qui en font faire des outils le mieux

qu'il est possible. Ces outils sont un fonds dont le tamole tire un revenu considérable ; car il les donne à louage, et ce louage se paye assez cher. » (*Lettres édif.*, 1819, t. 8, p. 425.) « Ils n'ont d'autres armes que des pierres et des lances armées d'os de poisson. » (ibid. p. 527.) On lit dans la même lettre que « le Père Colin, jésuite, au chapitre XX de son Histoire des Philippines, raconte que Martin Lopez, pilote du premier vaisseau qui passa de la nouvelle Espagne au secours des Philippines en l'année 1566, complota avec vingt-huit autres de jeter le reste de l'équipage dans une île déserte, de s'emparer du vaisseau et d'aller pirater sur les côtes de la Chine ; que le complot fut découvert ; que pour prévenir leur mauvais dessein, on les abandonna eux-mêmes dans une île de barbares située à l'est des Mariannes. Il est à croire que ces rebelles furent jetés dans une des Carolines, et qu'ils y ont épousé des indiennes, d'où sont venus des métis, lesquels se sont extrêmement multipliés dans toutes ces îles. » (ibid. p. 428). Voici des populations nées d'européens civilisés et dans nos temps ; et elles se servent d'instruments et d'armes de pierre et d'os de poisson ; faites-en donc un âge préhistorique, si vous pouvez en soutenir le ridicule.

Comment nier l'antériorité du fer au bronze ou airain, quand on voit les habitants de la Basse Égypte, dans les temps les plus reculés, tailler si parfaitement le granit, la diorite, et plusieurs autres pierres très dures, que les outils en bronze ne pourraient attaquer. M. Belzoni a trouvé sous le pied d'un sphinx, à Karnak, une faucille en fer que l'on voit aujourd'hui au British-Museum. » (L'abbé Moigno : *les Splendeurs de la foi*, t. II, p. 616 à 649.)

Sir Isaac Newton a démontré qu'une coudée de

longueur précisément égale à celle de la pyramide était la coudée sacrée des Hébreux, coudée qu'ils portèrent en Égypte et qu'ils en remportèrent, coudée qu'ils réservaient exclusivement pour les usages sacrés, coudée très différente de la coudée profane des Égyptiens, des Babyloniens et de toutes les autres nations païennes. La discussion faite par lui des données bibliques relatives à l'arche d'alliance, la portion la plus solennelle du contenu du tabernacle, a amené M. Piazzi Smyth à regarder comme certain que la coudée de la grande pyramide et la coudée sacrée des Hébreux certainement révélée, sont des mesures de longueur identiques. (ibid. p. 627.)

« Dans l'intérieur de la grande pyramide à peu près au centre de sa masse et de son poids, dans une certaine chambre appelée communément *la chambre du roi*, se trouve une boîte creuse, vide et sans couvercle, bassin découvert en granit rouge, dur comme une pierre précieuse, sonore comme une cloche. Ce coffre présente des particularités scientifiques très remarquables et force est de le considérer comme une œuvre de géométrie et de science physique très avancées. Ce qui est certain encore, c'est que son contenu cubique est la représentation exacte de celui de l'arche sacrée d'alliance, construite par Moïse sur des mesures directement inspirées et ordonnées de Dieu, pour le tabernacle du désert ; c'est-à-dire que l'arche, quant à son volume intérieur, était la représentation exacte du coffre de la chambre de la grande pyramide. » (ibid. p. 629.)

Concluons, non plus par des suppositions, par des théories de pure imagination sans preuve aucune, mais des faits positifs et indéniables, mais des écrits et des monuments authentiques, faits, écrits et monuments

qu'on ne saurait interpréter autrement, concluons : 1° que la plus ancienne date égyptienne indubitablement constatée ne remonte pas plus loin que 2170 ans avant notre ère ; 2° que fondés sur les mêmes faits et sur la tradition de tous les peuples, nous avons la date du déluge en l'année 2800 avant J.-C. ; 3° que selon les données les plus probables, la dispersion des peuples et la construction de la tour de Babel, ainsi que les conquêtes et l'établissement de la tyrannie de Nemrod doivent être fixées environ trois cents ans après le déluge, 4° dès lors les descendants de Mesraïm étaient établis depuis un peu plus de trois siècles lorsqu'ils construisirent la grande pyramide, dont la tour de Babel avait pu leur donner l'idée ; 5° les plus anciens monuments de l'Égypte, d'accord avec l'autorité de Moïse, nous montrent les instruments de fer et l'emploi de ce métal dans les constructions bien antérieurement au bronze et aux ustensiles de pierre, et ils font ainsi s'évanouir les prétendus âges préhistoriques du bronze et de la pierre pour ramener les usages du bronze et de la pierre aux temps historiques postérieurs ; 6° enfin l'origine chaldaïque des Égyptiens, leur civilisation si avancée aussi bien que celle des Chaldéens ou descendants de Chus, fils de Cham, ne laissent aucune place à l'état sauvage des premiers âges de l'humanité ni à la transformation, absurde parce qu'elle est impossible, des espèces animales inférieures dans les supérieures, et de celles-ci ou des singes dans l'espèce humaine.

Mgr Maupied.

(*à suivre*)

LITURGIE

—

DES LEÇONS DE L'ÉCRITURE OCCURRENTE.

PREMIER ARTICLE.

On nous adresse quelques difficultés au sujet de ces lecons. Pour les résoudre, il paraît utile d'exposer les règles principales à suivre sur ce point.

Ces règles sont les suivantes :

PREMIÈRE RÈGLE. — Les leçons de la sainte Écriture indiquées au propre du temps se disent à l'office du temps et aussi à l'office des saints, toutes les fois qu'il n'y a pas de leçons propres spécialement indiquées.

Cette règle résulte des rubriques suivantes : (tit. XXVI n° 2 et 4.) « In officio novem lectionum dicuntur (lec-« tiones) hoc modo. In primo nocturno semper legun-« tur tres lectiones de Scriptura : quæ, quando suis « locis propriæ aut de communi sanctorum non assi-« gnantur, semper leguntur ut in officio de tempore. . . « In officio trium lectionum. . . . . Si fit de sancto qui « habet duas lectiones, prima tantum erit de Scrip-« tura . . . . Si unam tantum habuerit . . . prima et « secunda erunt de Scriptura.»

DEUXIÈME RÈGLE. — 1° Aux fêtes du rit simple, la première leçon, ou les deux premières, si la fête n'a qu'une seule leçon propre, sont toujours de l'Écriture occurente. 2° Ces mêmes leçons se disent à toutes les fêtes du rit semidouble et double mineur, sauf une concession spéciale. 3° Cette concession faite à une église, ne s'étend pas à une autre avec celle de faire

l'office d'une fête. 4° Cette règle s'applique aux fêtes de précepte et célébrées avec solennité.

La première partie de cette règle repose sur la rubrique citée à l'appui de la première règle. Aucune rubrique particulière ne signale d'exception.

La deuxième partie est appuyée sur les décrets suivants :

1er DECRET.— *Question.* « Festum S. Ludovici indul-
« tum de præcepto in Galliis esse sub ritu duplicis
« minoris tantum editis decretis die 15 martii et 28
« novembris 1609 (1) ; propterea non est dubitandum
« quin recitari debeant lectiones quia assignantur de
« Scriptura.» (Décret du 10 janvier 1693. N°3301, q. 10.)

2me DÉCRET.— « In Breviario Romano, forte typogra-
« phorum causa, in Sanctis Hispaniæ inveniuntur plura
« officia ritus dup. min. aut semidupl. quibus assignan-
« tur lectiones primi nocturni de communi, cum super
« hoc in decretis concessionum nihil constet. . . . Sed
« cum hoc rubricis Breviarii Romani adversari videa-
« tur . . . . dissonatque a decisis S. R. C., quæ . . . .
« lectiones primi nocturni in festo S. Teresiæ Virginis
« præcepit legi de Scriptura, et non de communi,
« idcirco quæritur ultimo an idem fieri debeat in supra-
« dictis festis, et aliis similibus, servata regula gene-
« rali, ut scilicet nulli festo dup. min. et multo minus
« semidupl. adjudicentur in primo nocturno lectiones
« de communi, nisi expresse constet de assignatione
« et concessione ? » *Réponse.* Affirmative. (Décret du 26 janvier 1793, n° 4448, q. 20.)

3me DÉCRET.— « Legendas esse lectiones de Scriptura
« occurrente, præterquam in festis Sanctorum, pro

(1) Ce décret répond à une question qui a souvent été faite. On a demandé si le rit double attribué à la fête de saint Louis dans les *ordo* des diocèses de France était le résultat d'une concession faite à la France en général, ou bien seulement à chacun des diocèses en particulier. On voit ici que cette concession a été faite à la France en général. Mais les décrets du 15 mars et du 28 novembre 1609 ne se trouvent pas dans la collection, probablement parce qu'ils sont particuliers à la France.

« quibus propriæ assignantur in Breviario Romano.» (Décret du 19 sept. 1801. n° 4478. q. 3.)

4me DÉCRET.— « Deficiente speciali concessione ser-
« ventur decreta... nimirum lectiones de Scriptura
« legendas. » (Décret du 12 novembre 1831. n° 4669, q. 48.)

5me DÉCRET. — *Questions.* 1...2...3...4...5...6. «Cum
« pro nonnullis Sanctis propriis regni Hispaniarum de
« quibus recitatur ritu duplicis minoris habeantur lectio-
« nes primi nocturni de communi, pro aliis vero de
« Scriptura occurente, quæritur quæ certa regula
« sequi debeat quoad memoratas primi nocturni lec-
« tiones in officiis duplicibus minoribus ? 7. An
« quoad easdem lectiones primi nocturni in duplicibus
« minoribus standum sit dispositionibus directorii, vel
« Breviarii ? 8. An licitum sit in duplicibus minoribus
« et etiam semiduplicibus lectiones primi nocturni pro
« lubitu desumere, vel de communi, vel de Scriptura,
« quando diversitas extat inter dispositionem directorii
« et Breviarii ? 9. An illa festa, quæ prius concessa
« fuere aliquibus ecclesiis vel diœcesibus cum lectio-
« nibus primi nocturni propriis, vel de communi, et
« deinde concessa fuit extensio pro omnibus Hispania-
« rum regnis, vel pro toto clero cum lectionibus pro-
« priis, vel de communi ?» *Réponses.* Ad 6. Lectiones
« primi nocturni in casu esse de Scriptura, nisi di-
« versæ in indulto expresse assignentur. Ad 7. Jam
« provisum in proximo. Ad 8 et 9.— Ut ad proximum.»
(Décret du 27 août 1836. n° 4787, q. 6, 7, 8 et 9.)

6me DÉCRET.— *Question.* « An servanda sit dispositio
« rubricarum quæ præscribunt in officiis ritu duplicis
« minoris lectiones primi nocturni de Scriptura legen-
« das, etiam dum in Breviario forsan per errorem in
« aliquibus officiis duplicis minoris indicantur lectiones
« propriæ, vel de communi ? » *Réponse.* « Semper de Scriptura.» (Décret du 23 février 1830. n° 4849, q. 1.)

7me DÉCRET.— *Questions.* « 1. An in officio S. Raymun-
« di Nonnati Confessoris sub ritu duplici minori persol-

« vendo die 31 augusti lectiones primi nocturni esse « omnino debeant de Scriptura, quamvis vetera ex- « emplaria habeant illas de communi, quarum initium « *Beatus vir?* 2. An idem servandum in festo S. Sta- « nislai Kostka Confessoris sub ritu duplici minori, « etsi ut plurimum apponantur illæ de communi *Jus-* « *tus si morte?* » *Réponses.* « Ad 1. Legendas de « Scriptura. Ad 2. De Scriptura.» (Décret du 29 mars 1851. n° 5157, q. 1 et 2.)

8me DÉCRET.— *Question.* « Utrum lectiones primi « nocturni in festis S. Raymundi Nonnati et S. Stanis- « lai Kotska sint de Scriptura, vel de communi? » *Réponse.* « De Scriptura occurrente legendas esse.» (Décret du 25 sept. 1852. n° 5180. q. 10.)

La troisième partie résulte du cinquième décret cité à l'appui de la deuxième partie, q. 9, et du suivant. *Question.* « An in omni officio semiduplici et duplici « minore lectiones primi nocturni desumendæ sunt de « Scriptura occurrente in proprio de tempore secundum « regulam generalem Breviarii . . . , quin dicant spe- « cialem congruitatem cum festo, vel quia extensum « est officium ad alias ecclesias, ex his ubi gaudebunt « elevatiore ritu aut majori solemnitate?» *Réponse.* « Standum concessionis verbis ? » (Décret du 27 février 1847, n° 5064, q. 2.)

La quatrième partie est appuyée sur le décret suivant : « Festum S. Ludovici indultum de præcepto « in Gallia esse sub ritu duplici minori tantum... ; « propterea non dubitandum quin recitari debeant lec- « tiones quæ assignantur de Scriptura.» (Décret du 10 janvier 1693. n° 3301, q. 10.)

TROISIÈME RÈGLE.— Les leçons du premier nocturne doivent être prises au propre ou au commun des Saints : 1° à toutes les fêtes du rit double majeur ou d'un rit supérieur ; 2° quand la rubrique le porte expressément ; 3° lorsqu'il y a des répons propres au premier nocturne ; 4° toutes les fois qu'il y a une concession spéciale ; 5° aux fêtes à neuf leçons arrivant aux jours où il n'y a pas d'Écriture occurrente.

La première partie de cette règle repose sur les ru-

briques spéciales auxquelles renvoie la rubrique générale (*Ibid.* n° 9.) « Lectiones de Scriptura positæ in « communi Sanctorum leguntur in festis ubi assignan- « tur in proprio sanctorum per annum.» Il est dit ensuite que ces leçons se disent lorsqu'une fête se célèbre avec solemnité. (*Ibid.*) « Rursus, quando aliquod fes- « tum in propria ecclesia solemniter celebratur.» Or les rubriques particulières donnent toujours des leçons propres ou celles du commun des saints aux fêtes du rit double majeur ou d'un rit supérieur. Et c'est ce qui a été fait par la S. C. des Rites pour les fêtes dont le rit a été récemment élevé, comme on peut le voir t. xlviii, p. 447. Le décret suivant exprime positivement la règle générale. « Duplicia majora habent « lectiones primi nocturni vel proprias, vel de com- « muni, non autem de Scriptura occurrente.» (Décret du 2 sept. 1741. n° 4119, q. 2.)

La deuxième partie n'a pas besoin de preuve : la rubrique exprime un privilège dont jouissent certaines fêtes, et en particulier plusieurs Docteurs.

La troisième partie repose sur le décret suivant: *Question.* « An in omnibus festis, in quibus habentur « responsoria propria, semper in nocturno lectiones « sumi debeant de communi ?» *Réponse.* « Affirmative.» (Décret du 27 août 1836. n° 4787, q. 10.)

La quatrième partie résulte des décrets cités à l'appui de la règle précédente, dans lesquels il est fait mention de ces concessions.

La cinquième partie est exprimée dans la suite de la rubrique citée à l'appui de la première partie (*Ibid.*) « Item, quando aliquod festum novem lectionum oc- « currit in quadragesima et quatuor temporibus, in « secunda feria rogationum et in vigilia Ascensionis, « in quibus feriis in officio de tempore non assignan- « tur lectiones de Scriptura, sed de homilia : tunc enim « in festis recurrendum est ad lectiones de Scriptura « positas in communi sanctorum. » La rubrique qui indique les leçons du commun d'un martyr le jour de la fête de saint Thomas de Cantorbéry est fondée sur le même principe.

QUATRIÈME RÈGLE.— Si l'octave d'une fête arrive un jour où il n'y a pas de leçons de l'Écriture occurrente, on dit alors au premier nocturne les leçons indiquées pour le jour de la fête, et si un de ces jours se rencontre avec un jour dans une octave, on dit les leçons du commun.

Cette règle n'est que la traduction de la rubrique. (*Ibid.*) « Quod si in aliquibus ex supradictis feriis oc-
« currat dies octavæ alicujus festi habentis octavam,
« tum in primo nocturno diei octavæ repetantur lec-
« tiones quæ in primo nocturno lectæ fuerunt: si vero
« occurrat dies infra octavam, tunc sumantur de com-
« muni.»

CINQUIÈME RÈGLE.— S'il n'y a pas six dimanches entre l'Épiphanie et la Septuagésime, on omet les leçons des épîtres de saint Paul indiquées pour les dernières semaines, quand même il faudrait omettre certaines épîtres en entier. S'il n'y a pas onze dimanches entre la Pentecôte et le premier dimanche d'août, on omet également ce qui reste des livres des Rois.

Cette règle est encore appuyée sur la rubrique. (*Ibid.* n° 8.) « De Scriptura quoque tantum est posi-
« tum, quantum satis videtur pro numero hebdomada-
« rum quæ esse possunt inter Epiphaniam et Septua-
« gesimam, et inter Pentecosten, et Adventum. Ubi
« vero contingit minui numerum dominicarum et heb-
« domadarum post Epiphaniam, adveniente dominica
« Septuagesimæ, quod superest de Epistolis beati
« Pauli, quæ distributæ sunt pro numero dictarum
« dominicarum et hebdomadarum, eo anno omittitur,
« quamvis de aliquibus epistolis nihil sit lectum. Quod
« etiam fit de Scriptura ex libris Regum, de quibus
« legitur ab octava Pentecostes usque ad dominicam
« primam augusti, cum non expletur numerus domi-
« nicarum post Pentecosten de eis libris annotatus
« usque ad mensem augusti, quia tunc, lectionibus de
« hic libris omissis, legitur de Scriptura quæ ponitur
« mense augusti. »

SIXIÈME RÈGLE. 1° On n'omet jamais les leçons du commencement d'un livre de la sainte Ecriture, excep-

té dans le cas indiqué à la cinquième règle, ou encore dans les cas dont il est parlé dans la dixième. S'il y a des leçons propres indiquées au jour où l'on doit lire le commencement d'un livre, on les remet au premier jour où l'on doit dire les leçons de l'Écriture occurrente: on omet alors celles qui sont indiquées pour ce jour, ou bien on les joint aux premières. 2° Cette règle s'applique à la seconde épître de saint Paul aux Corinthiens, à la seconde épître de saint Pierre, à la seconde et à la troisième de saint Jean.

La première partie de cette règle est appuyée sur la rubrique (*Ibid*) n. 6. « Initia librorum sacræ Scrip-
« turæ.... eo die ponuntur quo notata sunt, etiam
« si fiat officium de Sancto, nisi in festo aliæ propriæ
« lectiones Scripturæ vel de communi assignentur,
« tunc enim initium lectionis de Scriptura transfertur
« in sequentem diem similiter non impeditam, et lec-
« tiones illi diei de eadem Scriptura assignatæ vel
« cum superioribus lectionibus legantur, vel omittantur,
« ita ut non oporteat eas amplius in alio sequenti die
« resumere, sed illæ legantur quæ sua quæque die oc-
« currunt, aut cum eisdem junguntur. Quod semper ser-
« vetur, quando lectiones occurrentes de Scriptura
« aliquo die omittuntur. »

La seconde partie repose sur le décret suivant. *Question.* « Juxta rubricas Breviarii tit. xxvi, n. 6, re-
« sumenda sunt initia librorum S. Scripturæ : an id
« intelligendum est etiam de secunda ad Corinthios,
« de secunda et tertia S. Joannis ? » *Réponse.* « Affir-
« mative. » (Décret du 23 mai 1835. n° 4746, q, 5.)

Septième règle. Pendant les mois d'août, septembre, octobre et novembre, on se conforme aux règles suivantes. 1° Si le premier dimanche de septembre suit immédiatement la quatrième semaine d'août, on omet les leçons marquées pour la cinquième semaine. 2° Si le premier dimanche d'octobre suit immédiatement la quatrième semaine de septembre, les leçons marquées pour le cinquième dimanche se disent le jeudi de la quatrième semaine, et les deux jours suivants, on lit les leçons du vendredi et du samedi de

la cinquième semaine. 3° On suit la même règle pour la quatrième semaine d'octobre ; mais pour ne pas interrompre l'histoire du martyre des saints Machabées, on dit les leçons du lundi et du mardi les deux jours suivants, et l'on omettrait celles qu'on ne pourrait pas lire, s'il y avait des leçons propres ; s'il restait encore une semaine avant la première de novembre, on continuerait l'histoire du martyre des saints Machabées, et on dirait les leçons du dimanche, du lundi et du mardi aux trois premiers jours qui n'ont pas de leçons propres. 4° Si le premier dimanche de l'avent suit immédiatement la quatrième semaine de novembre, on omet les leçons de la deuxième semaine ; et les trois dernières, on lit toujours les leçons marquées pour la troisième, la quatrième et la cinquième.

Toute cette règle repose sur les rubriques particulières auxquelles renvoie la rubrique générale (*Ibid.*) « Quid « autem observandum sit, cum mensis, cui quinque « dominicæ assignantur, non habuerit nisi quatuor, in « propriis locis notatur.»

La première partie résulte de cette rubrique placée au samedi avant le cinquième dimanche d'août. « Nisi « hæc fuerit propinquior kalendis septembris, quia « tunc ista cum sua hebdomada omittitur. »

Nota.— La raison de cette disposition est que les leçons de cette cinquième semaine sont tirées de la suite du livre de l'Ecclésiastique qu'on a lu pendant la semaine précédente.

La deuxième partie est appuyée sur la rubrique insérée au jeudi de la quatrième semaine. « Si hæc « fuerit ultima hebdomada septembris, hac nocte poni- « tur liber Esther cum sua historia, ut intra in domi- « nica quinta hujus mensis, et legitur de eo etiam « duobus sequentibus diebus.»

Nota 1°.— Le motif de cette disposition est de faire lire le commencement du livre d'Esther: les trois derniers jours de la quatrième semaine forment liturgiquement la cinquième.

Nota 2°.— Nous avons ajouté que, le vendredi et le

samedi, on lit les leçons indiquées pour ces jours, et non pas celles qui sont marquées pour le lundi et le mardi. Cette disposition est réglée par la rubrique citée à l'appui de la première partie de la sixième règle. Cavalieri, après avoir exposé les raisons pour lesquelles, à la fin du mois d'octobre, il y a une exception à la règle générale dont nous donnons plus bas la preuve et les raisons, s'exprime comme il suit. « Si-« mili anticipationis privilegio gaudet initium libri « Estheris, quoties dominicam quintam septembris, « cui est addictum, vacare contingit, sed tale privile-« gium est in favorem solius initii, quo posito, v. g., « in feria quinta sit dubium, an in sequentibus feria « sexta et sabbato legi debeant lectiones feriæ secun-« dæ et tertiæ, an vero occurrentium feriæ sextæ et « sabbati? Omissis lectionibus intermediis, communis « praxis usurpat lectiones correspondentes feriæ sex-« tæ aut sabbato in quibus eas legit. Praxi hujusmodi « et nos adhæremus, utpote quæ rubricis innititur, « quæ infra hebdomadam, puta in feriam quartam, « translato initio aliquo quod in dominica occurrebat, « in sequentibus diebus legendas edicunt lectiones oc-« currentes, prætermissis iis præcedentium feriarum « secundæ et tertiæ ac ipsis feriæ quartæ : par enim « haud est ratio de lectionibus Machabæorum, quarum « omnes integrant eorumdem martyrium, quod ut le-« gatur, illæ sunt anticipari præscriptæ, et per tres « dies a rubrica diserte distributæ ; in nostro autem « casu anticipatio unice fit ad ponendum initium, et « lectiones feriarum secundæ et tertiæ nullam particu-« larem hic positionis habent causam, nec a rubrica « sequentibus diebus sunt assignatæ, sed solum hæc « habet : *et legitur de eo* (nempe de libro Estheris) « *etiam duobus sequentibus diebus* : quod cum æque « fiat per lectiones feriæ sextæ et sabbati, non licet « abscedere a dispositione rubricarum generalium, « quæ, ut dicebamus, translato initio aliquo, in sequen-« tibus diebus occurrentes lectiones demandant.» Nous pouvons ajouter à ces raisons une preuve négative, tirée de la rubrique que nous allons citer à l'appui de

la troisième partie : cette rubrique signale une exception qui confirme la règle.

La troisième partie repose sur cette rubrique, que nous lisons au jeudi de la quatrième semaine d'octobre. « Si hæc hebdomada fuerit ultima octobris, in tribus « sequentibus diebus leguntur lectiones dominicæ « quintæ, et feriæ secundæ et tertiæ ejusdem hebdo- « madæ : qui si fuerint impediti, eo anno omittantur « illæ lectiones quæ his diebus legi non possint. Si « vero in sequenti hebdomada hæ lectiones in suis « feriis legi non possint, ponantur in sequentibus feriis « ejusdem hebdomadæ juxta ordinem historiæ et mar- « tyrii Machabæorum. » Cette rubrique est encore confirmée par le décret suivant : *Question.* « An, quando « october tantum habet quatuor dominicas, lectiones « dominicæ quintæ octobris in aliqua die hebdomadæ « præcedentis dominicæ viciniori sunt ponendæ ? » *Réponse.* « Servetur omnino dispositio Breviarii Ro- « mani, et in feria quinta et sexta et sabbato hebdo- « madæ quartæ octobris legantur de dominica quinta « continentes historiam martyrii S.S. Machabeorum. » (Décret du 5 mai 1736. n° 4044, ad tit. 25. q. 4.)

Nota 1°.— Cette disposition est exceptionnelle, car les leçons de la cinquième semaine d'octobre sont la continuation du second livre des Machabées, commencé le quatrième dimanche. D'après les règles ordinaires, on omettrait cette cinquième semaine si le premier dimanche d'octobre suit immédiatement la quatrième. Cependant, comme les leçons des trois premiers jours renferment l'histoire du martyre des SS. Machabées, on a jugé à propos de ne les omettre qu'en cas de nécessité. « Perinsigne adeo extitit « Machabæorum martyrium, dit Cavalieri (*Ibid* c. 306,) « ut Ecclesia, quæ a veteris legis sanctorum cultu « studuit abstinere, speciali officio nedum prætereun- « dum non esse censuerit, sed etiam rubricam quam- « dam, quæ nunc servanda decernitur, in feriam « quintam dominicæ quartæ octobris invexerit, ut « consuleret lectioni eorum quæ fortiter iidem ges- « sere, quoties alias vacare deberet, eo quod illæ heb-

« domadæ quintæ octobris, quæ quandoque locum « non habet, reperitur addicta. Speciale utique privi- « legium, quod nonnisi librorum initiis per rubricas « legitur factum, quinimo solo initio libri Estheris ; « nam cætera initia hoc quidem habent, ut quoties in « propria die sunt impedita, in aliam transferantur, « sed non quando per cessationem eadem contigit « desinere, ut evenit in initiis quæ, superveniente « septuagesima, vel dominica prima augusti, penitus « cessant.»

Nota 2°.— D'après la disposition de la rubrique, on omet celles qui ne peuvent être dites ; mais on suit toujours le cours de l'histoire du martyre des SS. Machabées : si on ne peut les lire que pendant deux jours, on lit celles du dimanche et du lundi, et si on ne peut le faire qu'un seul jour, on lit celles du dimanche.

La quatrième partie résulte de la rubrique qui se trouve avant le deuxième dimanche de novembre, où l'on indique la suite du livre d'Ézéchiel, commencé la semaine précédente. « Si november habeat quinque « dominicas, tunc secunda dominica leguntur sequen- « tes lectiones de Ezechiele. Si vero habuerit tantum « quatuor dominicas, secunda legitur liber Danielis « positus in tertia dominica... et duabus sequentibus « dominicis legentur Prophetæ minores. »

Nota.— On comprend la raison de cette disposition : elle est la même que celle qui fait omettre la cinquième semaine d'août lorsque ce mois a seulement quatre dimanches. L'*Ordo* de Rome, et les autres, à son exemple, donnent le nom de troisième, quatrième et cinquième semaines aux trois dernières semaines de novembre quand même il y en a seulement quatre : après la première semaine, on lit cet avis : « Dominica « secunda novembris cum sua hebdomada omittitur « hoc anno.»

P. R.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

I. — Le divorce, par le P. Timothée de Puyloubier, des FF. MM. Capucins, lecteur de Théologie morale. Paris, Poussielgue, Frères, 1 broch. in-12, 79 pages.

La loi sur le *Divorce* votée naguère par les chambres françaises a provoqué déjà plusieurs études. On s'est demandé quels étaient, au point de vue de la conscience, les devoirs des époux en présence du divorce, ceux du juge qui le prononce, des avocats qui sont appelés soit à le défendre soit à le combattre, du maire devant lequel se présente un divorcé pour contracter une nouvelle union. Les avis n'ont pas été unanimes ; il y a même eu quelques polémiques un peu vives, que l'ardeur de la lutte, la gravité des questions posées, expliquent assez facilement sans les excuser. Sur l'ordre de ses supérieurs, le R. P. Timothée a étudié aussi cette question, mais avec une courtoisie que ceux mêmes qu'il combat admireront. Cela n'enlève rien à la conviction de l'auteur, ni à la chaleur de son exposition.

Comme pour toutes les questions embarrassantes, les yeux se sont tournés vers Rome ; le Saint Siège a parlé. L'opuscule que nous signalons était sous presse, quand sa réponse fut adressée aux évêques français. Le P. Timothée, après en avoir pris connaissance, a cru pouvoir maintenir toutes ses assertions. Voici sa déclaration :

« Cet opuscule était sous presse, lorsque nous avons « reçu communication de la lettre adressée aux évêques

« français par la Congrégation du Saint Office. Nous « avons lu attentivement et respectueusement cette « lettre. Nous croyons n'avoir rien à changer dans « notre travail. »

Nous croirons avoir rempli suffisamment notre tâche en exposant exactement les conclusions de la brochure que nous signalons, sans chercher ni à les justifier, ni à les combattre (1).

Après avoir examiné le divorce devant le droit divin et devant le droit naturel, et posé ainsi des principes généraux, le P. Timothée arrive aux applications pratiques.

1° *Le juge.* « Un juge chrétien, dit-il, emploiera tous « les moyens qui sont en son pouvoir pour rétablir « entre les époux la concorde ; il les détournera s'il « le peut de leurs desseins. En a-t-il la facilité, il évi- « tera de siéger. Est-il forcé de siéger, il ne se propo- « sera pour but que le divorce purement civil. Il « libellera ses sentences de façon à ne viser que les « effets civils. Un juge qui voudrait atteindre le mariage « proprement dit, serait évidemment coupable (2). »

2° *Les conjoints.* Le R. P. distingue entre les Etats qui admettent la séparation de corps et le divorce, et ceux qui ne reconnaissent que le divorce. « Dans les États où les époux ne peuvent jouir du bienfait de la séparation qu'en acceptant de la loi le divorce, ils peuvent en conscience et l'accepter et le demander (3). »

Il est question assurément des circonstances où la

(1) Il nous semble, en effet, que les réserves les plus expresses sont ici nécessaires, et que la Lettre du Saint Office n'est pas d'une interprétation aussi large qu'on serait tenté de le penser, à la lecture des conclusions du docte Capucin. Mais le document en question n'étant pas du domaine public, la plus respectueuse réserve nous paraît obligatoire et nous tenons à n'en pas sortir.

La Rédaction.

(2) P. 47.

(3) P. 59.

loi ecclésiastique permet la séparation perpétuelle *quoad torum et quoad habitationem.*

« Dans les Etats où la loi permet encore aux époux la séparation de corps perpétuelle, nous pensons qu'ils ne doivent pas, au moins ordinairement, recourir au divorce, fussent-ils résolus tous les deux et en fissent-ils la promesse, de ne pas contracter un nouveau mariage civil... Nous n'exceptons de cette règle que le cas où la loi refuse aux conjoints la séparation simple, cas du reste assez rare (1). »

Si l'un des conjoints demande le divorce, l'autre devra s'il peut facilement empêcher ce désordre, s'y opposer ; la charité, la piété conjugale, lui en font un devoir. L'obligation est plus grande encore pour le mari que pour l'épouse. Mais cette obligation cède, s'il leur faut encourir un dommage grave, supporter de longs et pénibles ennuis (2). »

3° *Les avocats.* « Un avocat peut plaider en faveur de la partie qui refuse le divorce. » Il en est de même de l'avocat plaidant pour un client qui demande licitement le divorce. L'Eglise tolère alors cette ingérence dans les causes matrimoniales. Si le client n'a pas le droit de demander le divorce, « un avocat qui est maître de lui-même et qui jouit de la liberté de choisir ses causes, ne l'a pas non plus... Un avocat désigné d'office par le président du tribunal, (nous supposons le cas,) ou forcé par des personnages puissants de plaider leur cause, et gravement menacé dans ses intérêts s'il ne le fait pas, le pourrait-il ? Nous pensons qu'il le peut (3). »

4° *Le maire.* « Nous croyons qu'un maire qui a l'espoir légitime d'empêcher dans sa commune des maux sérieux, peut conserver ses fonctions et pro-

(1) PP. 62 et 63.
(2) P. 63.
(3) P. 71 et 72.

céder, lorsqu'il en est requis, au mariage des divorcés. Sans doute, il s'efforcera d'abord, autant que la prudence le lui permettra, d'éclairer les époux, il les engagera à abandonner leurs projets, il leur rappellera que le lien religieux qui les unit ne peut jamais être brisé, il leur montrera les conséquences funestes de l'acte qu'il va accomplir. Mais ses efforts n'ont obtenu aucun succès ; on s'est heurté à une résistance obstinée : le maire qui en est requis et qui en a des motifs sérieux procèdera à la cérémonie civile (1). »

Telle est exactement la doctrine du P. Timothée, dégagée de ses preuves. Les développements en sont faciles à suivre. Soit qu'il attaque les opinions adverses, doit qu'il établisse les siennes, sa phrase est vive, dégagée des formes alourdies d'un raisonnement trop condensé, sans cependant négliger les règles de la logique. En un mot, son opuscule est d'une lecture attrayante.

II. DE MINISTRO SACRAMENTI PŒNITENTIÆ. Dissertatio Theologica e probatis auctoribus, præsertim Capuccinis, excerpta. Auctore P. Timotheo a Podio Luperio, Min. Capucc. Sacræ Theologiæ Lectore. Fasciculus primus. Parisiis, Typis Joannis Merch, 1885. in-8, 64 pp.

Le P. Timothée de Puyloubier, l'auteur de la brochure sur le divorce que nous vevons d'analyser, nous présente, sous ce titre, la première partie d'un traité sur le Ministre du Sacrement de Pénitence, son intention étant de ne donner l'autre qu'après avoir vu l'accueil fait à la première. Cette première partie renferme quatre des six chapitres qui doivent composer l'ou-

(1) P.

vrage : 1° *Quisnam minister Sacramenti Pœnitentiæ?* 2° *An præter potestatem ordinis requiratur in Ministro Pœnitentiæ jurisdictio ?* 3° *An requiratur Ordinarii approbatio ?* 4° *An sit reservatio casuum et quonam modo sit intelligenda,* ? A ces quatre chapitres sont ajoutés deux suppléments : *De Regularium jurisdictione et approbatione. De jurisdictione et approbatione respectu monialium.*

Les deux chapitres réservés pour la seconde partie sont les suivants : 5° *Quænam sint dotes quibus præditus esse debet minister Pœnitentiæ* ? 6° *Quænam sint ejus officia* ?

Le P. Timothée adopte la manière de procéder de la *Somme Théologique* de Saint Thomas. Il énumère d'abord les erreurs, expose ses conclusions qu'il prouve en la manière accoutumée ; il résout ensuite les objections.

Sans négliger les autres autorités, il emprunte de préférence ses preuves aux écrivains de son ordre : témoignage de filiale affection que le titre même de l'ouvrage fait pressentir.

Ce travail se fait remarquer par l'abondance des développements, la netteté de l'exposition, la précision des détails. Chaque opinion est exposée avec le degré plus ou moins grand de probabilité que lui assignent les auteurs modernes.

Nous signalerons cependant une assertion qui ne nous semble pas juste. Le P. Timothée affirme que la loi qui oblige à changer tous les trois ans les confesseurs des religieuses n'oblige pas en France : » Quoad confessarium quolibet triennio amovendum, *certo* hæc obligatio in Gallia non existit (1). »

La raison invoquée est l'usage contraire mentionné dans une édition de Mgr Bouvier, revue à Rome par des théologiens romains.

(1) p. 41.

On ne peut élever un doute sérieux sur l'obligation de cette loi pour les religieuses non cloîtrées en général. La constitution *Pastoralis curæ* de Benoît XIV est trop explicite, ainsi que les décrets de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers. Quant à la coutume contraire, elle a été qualifiée par cette même Congrégation *d'abus et de désordre entraînant des irrégularités* (1).

Or, un usage ainsi qualifié ne peut être légitimement prescrit, parce que son objet est mauvais. En outre, la décision du 22 avril 1872, donnée spécialement pour la France, et regardant d'une manière générale toutes les communautés, prouve bien que le Saint Siège veut que cette loi y soit observée. Il en est de même des indults particuliers qu'elle accorde aux évêques français auxquels le nombre restreint des confesseurs ne permet pas de changer tous les trois ans (2).

Nous espérons pouvoir bientôt signaler la seconde partie du traité du P. Timothée, et, si un humble encouragement peut en faire hâter la publication, nous prions le R. P. de l'accepter de notre part.

A. Tachy

(1) Lettre à l'évêque de Brescia, 12 juin 1815, *Analecta*, IV, 1279.
(2) *Analecta*, XIV, col. 244.

MÉLANGES

L'ENSEIGNEMENT DE LA MORALE DANS LES ÉCOLES.

UN MANUEL RÉCENT (1).

I. La loi du 29 mars 1882 remplaça par l'instruction morale et civique l'instruction morale et religieuse qui était restée jusqu'alors matière obligatoire de l'enseignement primaire, dans le but évident d'écarter de l'école, avec la religion, la notion même de Dieu et du surnaturel qui en est le fondement. Les promesses de neutralité faites au cours des débats dont cette loi de malheur fut l'objet laissèrent, il est vrai, subsister des illusions dans quelques esprits ; mais ces illusions furent vite dissipées par les manuels des Paul Bert, des Compayré, des Steeg, des Gréville, justement proscrits par les Evêques et mis à l'index, et que nombre d'écoles se virent d'abord imposer comme l'expression fidèle de la pensée du législateur.

A quelque chose malheur est bon. Pour répondre au nouveau programme, plusieurs manuels catholiques furent publiés. Les uns, comme le *Livre du jeune Francais* de M. Arthur Loth, inspirés par le sentiment des devoirs qui attendent l'enfant au sortir de l'école, visent plus particulièrement sa formation civique. Les autres, comme les *Principes de Morale catholique* de M. le docteur Didiot, dictés par la conviction que la morale indépendante ou

(1) *Principes de Morale catholique*, par le Dr Jules Didiot, 1 vol. in-12 de VII-172 pp. — J. Lefort, Paris, rue des Saints-Pères, 30. Lille, rue Ch. de Muyssart, 24. — Si nous publions ici cette étude, c'est beaucoup plus à raison de sa valeur intrinsèque et de sa propre utilité qu'en faveur d'un livre dont elle fait un éloge à nos yeux exagéré. — Dr J. D.

laïque mène infailliblement à l'indépendance vis-à-vis de toute morale, ont plus spécialement pour objet sa formation morale. Tous ont leur utilité, et dans l'école où il enseignent la fidélité aux croyances et aux traditions nationales comme la meilleure source des vertus publiques, ils ont déjà porté d'excellents fruits. Toutefois, à prendre par le fond cette question si grave de l'instruction morale et à l'envisager dans ses rapports intimes avec l'idée religieuse, les premiers sont de beaucoup moins importants que les seconds ; et parmi ceux-ci l'ouvrage de M. Didiot mérite sans contredit une place de choix.

II. Les devoirs que nous avons à remplir comme hommes, ceux que nous avons à remplir comme chrétiens, sont, dans la pratique, étroitement unis ; et pas plus que nous ne pouvons, en notre qualité de créatures raisonnables, nous affranchir de la morale naturelle qu'on a coutume de définir la science du devoir ou du gouvernement de la vie, il ne nous est permis, en l'acceptant, de rejeter la morale surnaturelle qui enseigne encore le devoir et la façon de gouverner sa vie, mais par la soumission aux principes supérieurs de la Foi. A parler en rigueur, la morale purement philosophique n'existe pas pour le catholique ; il n'y a que la morale chrétienne, qui consacre, en la complétant, la règle naturelle du devoir. Distinguer, pour les mieux connaître, ces deux degrés de la morale, peut être une nécessité de l'enseignement philosophique ; mais c'est une nécessité pleine de périls, si l'exposition des doctrines de Zénon, d'Epictète, de Cicéron, de Sénèque, n'est pas accompagnée d'un solide enseignement religieux. Dans tous les cas, cette séparation ne doit pas être faite, quand il s'agit d'enfants encore incapables d'abstractions et pour qui l'enseignement de la morale ne peut raisonnablement être que le développement régulier de la partie pratique du Catéchisme.

Nous touchons ici au vice capital des manuels condamnés, qui refusent à la moralité les garanties nécessaires des croyances religieuses; nous touchons aussi à ce qui fait le principal

mérite du manuel de M. le chanoine Didiot. C'est après avoir clairement établi que la morale philosophique ou naturelle et la morale évangélique ou surnaturelle forment ensemble une seule morale catholique, tout entière obligatoire, que l'auteur aborde la Morale générale et la Morale particulière ; et dans l'examen même des questions que celles-ci comportent, il n'oublie jamais de joindre aux solutions fournies par la raison les solutions maîtresses de l'Evangile, en qui il nous montre les prescriptions de la loi naturelle intégralement contenues et conservées.

III. Les *Principes de Morale catholique* placent les fondements de la morale, d'abord dans la volonté libre de l'homme et sa tendance vers le seul bien qui la puisse satisfaire ; ensuite dans l'existence d'un Dieu vivant et personnel qui impose à l'homme, avec la loi naturelle, des lois positives, et le dirige par les diverses sanctions attachées à ces lois. M. Didiot fait voir en quoi consiste la liberté, prouve son existence et flétrit les erreurs de la raison sur ce point essentiel; il met en pleine lumière et l'absurdité de la morale sans Dieu et l'inanité de toute législation qui cherche son unique point d'appui dans l'intérêt ou le plaisir. Puis, allant des principes à leur application, il nous montre, au-dessus des actions et des habitudes dont la bonté reste enfermée dans les limites de la nature humaine, et qui n'ont droit qu'à l'imparfaite bien qu'éternelle jouissance de Dieu naturellement connu et naturellement aimé, les actions et les vertus surnaturellement bonnes, dont la récompense sera la claire vue et la jouissance parfaite de Dieu surnaturellement et éternellement possédé.

IV. Les devoirs de la Morale religieuse sont tirés : d'après la raison et dans l'ordre naturel, de ce que Dieu est notre créateur, notre but suprême, le roi et la providence du monde, le juge incorruptible de notre vie ; dans l'ordre surnaturel et d'après la révélation, de ce qu'il est le docteur des intelligences, le sanctificateur et le père des âmes, notre rédempteur. Ces rapports de l'homme avec

Dieu entraînent une conséquence à laquelle se rattache la Morale individuelle, savoir : que l'homme n'est ni son maître unique ni sa fin souveraine, et qu'il a seulement reçu en dépôt les deux parts dont est formé le trésor de son être. M. Didiot expose les données de la raison et de la foi sur ce double dépôt ; et il en déduit les devoirs naturels et surnaturels auxquels nous sommes tenus tant à l'égard de notre corps qu'à l'égard de notre âme. — La Morale sociale n'est pas autrement traitée. L'auteur montre d'abord les relations qui naissent de notre communauté d'origine, de nature, d'immortelles destinées, et qui en soi ne dépendent ni de la forme ni même de l'existence des gouvernements ; puis celles qui supposent les hommes réunis en société, se soumettant à des lois communes et vivant sur un territoire à eux. Des premières il tire les devoirs généraux d'humanité, qu'il comprend dans cette double formule chrétiennement expliquée : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. Faites aux autres ce que vous voudriez qui vous fût fait ; » et les devoirs de la société de famille, dont il marque le caractère essentiellement réligieux et sacré. Des secondes il déduit l'obligation de respecter l'autorité, non seulement à cause de sa nécessité sociale, mais encore et surtout à cause de son origine divine ; et les devoirs envers la patrie, qu'il faut ardemment aimer et généreusement servir.

V. On en conviendra, M. le docteur Didiot ne laisse dans l'ombre aucun de nos devoirs, et il donne la seule vraie réponse, la réponse catholique, à ces grands problèmes dont s'est composé en tout temps l'enseignement de la morale dans les écoles. Il ne résout pas d'une façon moins sûre ces diverses questions des libertés publiques, des droits et des devoirs réciproques des citoyens, dont l'examen sans cesse renouvelé forme pour ainsi dire la caractéristique de notre état de société, et sans la claire solution desquelles un manuel de morale fait pour les écoles ne saurait être complet. N'est-ce pas, en effet, aux ouvrages de ce genre qu'il appartient de conjurer le péril social en

fixant de bonne heure l'esprit de l'enfant sur le vrai sens de certains mots sonores, dont l'interprétation abusive n'est que trop fréquente, et en signalant, avec les erreurs et les préjugés régnants, les conséquences funestes pour la chose publique d'un sentiment affaibli de nos devoirs ou exagéré de nos droits ?

Il ne semble pas, notamment, qu'il faille chercher ailleurs que dans ce sentiment la cause immédiate des rapports de plus en plus tendus qui existent entre les patrons et les ouvriers. Chaque jour en apporte une preuve nouvelle, et des faits récents ont clairement démontré de quels excès l'ouvrier est capable, lorsqu'il devient la proie des sociétés secrètes et se laisse entraîner par elles à d'injustes revendications. Vainement on essaierait d'enrayer ce mouvement par des répressions sévères ; vainement on voudrait, comme l'ont tenté des romanciers en vogue, traiter à la spartiate cette plaie des temps modernes, et par une peinture plus ou moins réaliste de l'usine ou des mines, prémunir ceux qui y passent leur vie contre de fatals entraînements. Le remède n'est point là : il ne se trouve, comme l'établit péremptoirement M. Didiot, que dans le retour complet au principe religieux et dans l'obéissance fidèle aux prescriptions de l'Église et de la Morale évangélique.

VI. Une des formules révolutionnaires qui ont contribué le plus à égarer l'esprit des masses est peut-être celle que contiennent les trois mots : liberté, égalité, fraternité. Que de réserves à faire aux droits que ces mots expriment, si on veut les interpréter dans un sens raisonnable ! Nous sommes libres sans doute : mais la liberté de chacun est pratiquement limitée par la liberté de tous ; et si l'on envisage les choses au point de vue absolu, nous avons la liberté de faire ce que nous avons le devoir de faire, mais rien de plus. Nous sommes égaux aussi, mais devant la loi naturelle ou positive, et en ce sens qu'elle reconnaît également en tous des personnes morales et responsables de leurs actes. Nous sommes frères enfin, mais ainsi que l'entend l'Évangile : dans le Christ et par le Christ, et non

comme le voulaient les révolutionnaires de la fin du dernier siècle, dont la devise était : La fraternité ou la mort.

Il faut lire dans l'ouvrage de M. Didiot le commentaire et l'explication vraie de cette formule magique, source de tant d'erreurs : surtout ce qui est dit de la liberté de conscience, de la liberté de travail, de la liberté de réunion et d'association. Mais il faut méditer le passage où M. Didiot prouve que l'égalité absolue ne saurait exister ; que supprimer les différents degrés de la hiérarchie sociale serait la ruine immédiate d'une nation, et que c'est folie pure de vouloir faire disparaître ces inégalités d'influence et de fortune, qui proviennent de l'intelligence, du caractère, des forces morales ou physiques, des dispositions et des aptitudes, et de mille circonstances extérieures incessamment mêlées à la trame de chaque existence. « Le genre humain, conclut-il, est fait de différences et d'inégalités, comme le globe terrestre de montagnes, de plaines et de vallées : on ne comblera pas plus les unes que les autres ; et au lendemain d'un partage du territoire et des richesses de la France entre tous ses citoyens, l'inégalité reparaîtrait infailliblement avec les goûts dépensiers ou paresseux de ceux-ci, comme avec les instincts d'économie et les efforts laborieux de ceux-là. »

Si l'on parcourt en outre les pages où M. Didiot traite de la souveraineté nationale, du suffrage universel, des impôts et du vote, on verra qu'il n'a rien négligé pour rendre son livre utile et qu'il a pareillement réussi à en faire une œuvre d'un intérêt actuel et un manuel solide de morale.

VII. Ajoutons que ce manuel n'est pas, comme on pourrait le croire, au-dessus du jeune public auquel il est destiné, et que si l'auteur sait y faire la part des questions à l'ordre du jour sans sacrifier aucune de celles qui sont de tous les temps, il ne triomphe pas moins habilement des difficultés spéciales que l'enseignement de la morale présente lorsqu'il s'adresse à des enfants.

La morale, en effet, même élémentaire, suppose l'observation de la nature humaine, de ses penchants, de ses

facultés : observation que ne peut faire l'enfant, et dont il faut, par suite, lui transmettre les résultats. De plus, toutes les règles de la morale reposent sur la distinction nécessaire de ce qui doit être fait, c'est-à-dire du bien, et de ce qui doit être évité, c'est-à-dire du mal ; mais cette distinction, comme les notions plus ou moins abstraites qui en découlent, ne sera comprise de l'enfant qu'à la condition de revêtir une forme concrète. Il n'est pas jusqu'aux manifestations de l'âme relatives à l'accomplissement de la loi du devoir, et que l'on désigne sous le nom de phénomènes de conscience, qui ne soient, pour de jeunes esprits, dépourvus de clarté, et n'augmentent pour l'auteur d'un manuel les chances d'insuccès.

Il y a plus encore. La morale est une science éminemment pratique, dont l'application se fait en chacune des circonstances de la vie ; il est donc nécessaire d'en exposer les règles de manière à ce qu'elle frappent vivement l'esprit de l'enfant et s'y gravent pour n'en plus sortir. Dans un traité de physique ou de mathématiques, le but est atteint quand les théories sont clairement démontrées ou les théorèmes parfaitement prouvés : ces sciences, en définitive, n'étudient que le monde matériel, et l'oubli qu'on en peut faire après les avoir apprises est d'importance médiocre pour la conduite de la vie. Mais l'auteur d'un ouvrage de morale qui se contenterait d'expliquer en bons termes les principes d'une science aussi étroitement liée à la destinée humaine, ne remplirait qu'une partie de sa tâche : il négligerait la principale, qui est de persuader le cœur en convainquant l'esprit du caractère impératif du devoir et de donner, par l'intérêt de l'exposition, à des leçons naturellement austères un charme et un attrait qui en assurent les fruits.

C'est ce qu'a bien compris M. Didiot. Sans abaisser le niveau d'un si haut enseignement, il a su le mettre à la portée des enfants. On retrouve dans les *Principes de Morale catholique* le fond solide, les sentiments élevés, la langue claire, facile et si française, qui caractérisent les publications du savant professeur. En outre, des som-

maires habilement rédigés figurent en tête de chaque chapitre, que termine toujours un résumé succinct par questions et par réponses ; les termes techniques sont accompagnés de leur étymologie ; de nombreuses notes expliquent les passages difficiles ; un appendice, extrait du seul programme d'instruction religieuse et morale qui ait été jusqu'à ce jour tracé par l'épiscopat, permet d'adapter les leçons à la division ordinaire de l'année scolaire en dix mois : toutes choses qui, pour être secondaires, n'en contribuent pas moins à faire de cet ouvrage un manuel intéressant, pratique autant que sérieux.

Signalons, entre autres pages éloquentes, celle où M. Didiot parle de ceux qui n'ont pas craint de donner au monde le funeste exemple du suicide : « Ils n'ont pas su ou voulu savoir que leur suicide était une injustice envers Dieu qui leur avait prêté et confié seulement cette vie corporelle dont lui seul avait le droit de fixer le terme ; un manque absolu de confiance en sa Providence qui les avait placés dans telle ou telle circonstance par des raisons de bonté et d'amour ; une rébellion ouverte contre sa volonté qui était de les améliorer, de les perfectionner, de les purifier par ces douleurs et ces humiliations mêmes où ils ont vu, bien à tort, une raison de se débarrasser de l'existence ; une lâcheté et une désertion en face des devoirs et des périls de la vie ; un scandale pour les autres hommes ; un crime enfin qui est le comble et la consommation de tous les crimes, puisqu'il est inspiré par le désespoir et qu'il exclut toute possibilité de repentir. »

M. Didiot montre plus loin l'absurdité du duel, et détruit les prétextes par lesquels on essaie de justifier ce crime où le suicide est doublé d'un homicide. Les nombreux suicides qui se commettent chaque jour, l'obligation barbare imposée trop souvent à nos soldats de se battre en duel, expliquent l'importance donnée à ces questions. Il n'est pas bon que l'enfant, qui doit être soldat, ignore qu'il ne peut sans crime faire dépendre l'honneur du hasard et d'un coup d'épée. Il convient surtout qu'avant d'être exposé aux épreuves de la vie, il sache bien qu'il ne lui est pas

permis de briser violemment l'union des deux substances dont il est formé et de se priver ainsi du mérite qu'on puise dans le malheur vaillamment supporté : et des scandales d'hier, qui jettent un triste jour sur les fruits de la morale laïque, prouvent qu'un tel enseignement peut avoir une utilité immédiate. En tout cas, il serait difficilement donné avec plus d'énergie et de netteté. Toutes les autres leçons, qu'elles se rapportent à la morale sociale, à la morale individuelle ou à la morale religieuse, offrent la même clarté, la même force, et, quand il en est besoin, la même émotion chaude et communicative.

VIII. Est-il besoin de conclure, et cette conclusion ne s'impose-t-elle pas d'elle-même : qu'il y aura pour tous ceux qui liront les *Principes de Morale catholique* plaisir et profit ? Par le sujet qu'ils traitent et par la manière dont ils le traitent, ils méritent l'attention des maîtres et des maîtresses des écoles primaires et des pensionnats qui sauront, s'ils s'en pénètrent bien, en rendre les leçons fructueuses.

Cet ouvrage est très apprécié dans le Nord. Il est à désirer qu'il se répande dans le reste de la France, afin de tenir en échec les manuels condamnés, là où ils sont suivis, et de fortifier partout l'esprit chrétien. Avec un manuel de cette valeur, les mauvais effets des nouveaux programmes ne sont pas à redouter : l'instruction morale et civique s'ajoute simplement à l'enseignement pratique du Catéchisme ; et le travail de l'éducation de l'enfant y gagne dans l'ensemble comme dans le détail. Le jour où les *Principes de Morale catholique* seraient adoptés partout, l'école, pour nous servir d'une expression de l'auteur, ne serait plus « une sorte de maison de commerce où l'on échange son argent et son temps contre une science plus ou moins développée, » ni « une sorte de caserne ou de manège où l'on reçoit d'un gouvernement quelconque une instruction plus ou moins utile » : elle deviendrait, en quelque manière, une extension de la famille et comme son complément.

F. Giraud.

Rousseau-Leroy, Impr.-Gérant, rue Saint-Fuscien, 18. Amiens.

LA SCOLASTIQUE

ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES

RICHARD DE MIDDLETOWN.

7e Article

3° *De la pluralité des formes dans les êtres au XIIIe siècle.*

L'examen des doctrines de Pierre Jean Olive nous a montré que, de fait, l'opinion de la pluralité des formes dans l'homme n'avait nullement été condamnée par le concile de Vienne. Il nous faut maintenant passer à l'examen des sentiments alors en vigueur dans l'École, et demander à l'histoire de la Scolastique de nous dire ce que pensaient les docteurs du XIIIe siècle sur cette question de la pluralité des formes dans les composés. La réponse de l'histoire nous permettra de pousser plus loin nos affirmations. A sa lumière, la condamnation de la pluralité des formes dans l'homme, par le concile de Vienne, apparaît comme une impossibilité absolue.

L'histoire de la Scolastique, en effet, nous montre pendant tout le XIIIe siècle, l'opinion de la pluralité des formes, non comme une opinion nouvelle, singulière, peu goûtée des docteurs, tenue en suspicion par les Universités ; mais comme l'opinion traditionnelle et com-

mune, spécialement favorisée par les Universités d'Oxford et de Paris. L'histoire de la Scolastique nous montre encore les mêmes Universités, animées de sentiments tout opposés pour l'opinion adverse. La grande autorité du frère Thomas ne parvint point à soustraire l'opinion de l'unité de forme à une sévère condamnation. Quand les passions se furent calmées, quand surtout l'Église eut élevé l'angélique Docteur sur les autels, le respect dû à sa sainteté et à son immortel génie s'étendit aux opinions qu'il avait embrassées et soutenues.

Si la passion alors se mêla aux discussions et au choc des opinions, il est à peine besoin de dire, qu'elle ne doit point se mêler au récit que l'on en fait. Pour ce qui nous regarde personnellement, tout en poursuivant la réhabilitation, au point de vue catholique et scolastique, de l'opinion franciscaine de la pluralité des formes, nous nous efforcerons de rester toujours dans la vérité et la charité. Nous n'aurions même pas entrepris cette étude historique, si elle n'avait été rendue nécessaire par tout ce qui a été dit et écrit contre cette opinion, qui nous est chère. Les uns lui ont refusé l'honneur d'être une opinion catholique ; les autres l'ont traitée comme une opinion étrangère aux vraies traditions scolastiques. Il faut que justice soit faite, et que ce double caractère, d'opinion catholique et vraiment scolastique, lui soit restitué. Nous croyons avoir démontré dans l'article précédent que le premier caractère lui appartient de droit, nous espérons faire voir dans celui-ci que le second ne lui convient pas moins.

Une fois en possession de ces deux titres, elle sera d'un grand secours, nous le croyons du moins, pour opérer, sur la composition des êtres, l'accord tant désiré des sciences physiques et chimiques avec la philosophie scolastique. Mais avant d'aborder ce sujet, commençons

par bien faire connaître le sentiment des grands Docteurs du XIIIe siècle, sur la pluralité des formes dans les composés. Nous rechercherons ensuite, dans les faits de l'histoire et dans les documents contemporains, vers quelle opinion inclinaient alors les Universités d'Oxford et de Paris. C'est après ce coup d'œil, jeté sur un point trop ignoré de l'histoire de la scolastiqne, que nous indiquerons comment le passé peut se rattacher au présent.

I

Par des motifs divers, les modernes se plaisent à faire de Scot, dans la question de la pluralité des formes, un novateur et un téméraire. Ils en font un novateur, en lui attribuant, ainsi qu'à Henri de Gand, l'invention de cette opinion, qui est pour eux une nouveauté et une singularité dans l'histoire de la scolastique. Ils en font un téméraire, en paraissant croire qu'il a poussé l'audace plus loin que qui que ce soit. Henri de Gand, en effet, n'a admis la pluralité des formes que dans l'homme, tandis que le Docteur subtil l'a admise dans tous les êtres vivants. Or l'histoire vraie nous apprend que Scot n'a été ni un novateur, ni un téméraire. Il a simplement suivi l'exemple de ceux qui l'ont précédé. Le seul reproche qu'on puisse lui faire légitimement, c'est de ne les avoir suivis qu'imparfaitement ; car beaucoup sont allés plus loin que lui dans cette voie.

Nous avons eu l'occasion de constater, dans l'article précédent, que Richard de Middletown avait admis avant Scot la pluralité des formes dans l'homme. Mais à côté de l'homme il y a les animaux et les plantes, il y a encore les corps simples, appelés éléments par les Scolastiques, et les corps composés, auxquels ils donnaient

le nom de mixtes. Richard se demande, dans deux questions différentes, si les éléments et les mixtes ont plusieurs formes substantielles. Pour les éléments ou corps simples, Richard soutient l'unité de forme : « Respondeo, dit-il, quod in quolibet elemento est tantum una substantialis forma (1). » Par cette réponse Richard se sépare de saint Bonaventure, ainsi que nous le constaterons bientôt.

Pour les mixtes ou corps composés, notre Docteur hésite. Il donne les deux opinions, sans se prononcer clairement pour aucune. Voici comment il rend compte de l'opinion qui admet la pluralité des formes. « Ad istam quæstionem dicunt quidam quod in corporibus animalium sunt formæ subtantiales elementorum secundum suas essentias incompletas, et *hæc opinio multas auctoritates habet pro se* (2). »

Pendant que Richard enseignait ces opinions à l'Université de Paris, Roger Bacon mourait à Oxford. Il ne sera peut-être pas sans intérêt de savoir, ce que pensait l'illustre franciscain, bien que sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il s'écarte un peu de l'opinion commune. Il a une manière à lui de comprendre la matière ou le principe matériel du composé. Nous ne pourrions, sans sortir de notre sujet, entrer ici dans l'exposition de son système ; mais il nous suffira de dire qu'il est partisan de la permanence des mixtes dans les êtres vivants. Voici des paroles qui l'indiquent clairement : « Quando agens naturale corrumpit unam (speciem), generat aliam ; ut aliquid est commune semini et animali, *scilicet corpus mixtum*, et tollitur natura seminis in generatione ab illo, et fit animal (3). »

(1) In 2, dist. XIV, art. 2, quæst. 1. c. Brixiæ, 1591, p. 175.

(2) In 2, dist. XV, art. 1, p. 195. Les autorités citées comme les preuves alléguées donnent le droit d'étendre la question à tous les corps composés,

(3) Pour avoir une idée du système de Roger Bacon sur la composi-

A la mort de Roger Bacon, le siège archiépiscopal de l'église de Cantorbéry était occupé par un enfant de saint François, le célèbre Jean Pechkam. Plus que personne, il prit une part active à la lutte engagée sur cette question de la pluralité des formes. Nous aurons occasion de le constater, lorsque nous parlerons des faits et gestes de l'Université d'Oxford. Ce qu'il importe de remarquer dès maintenant, c'est à la suite de quels docteurs il prétendait marcher, en soutenant la pluralité des formes. Il affirmait ne faire qu'imiter Alexandre de Halès et saint Bonaventure (1).

Cette affirmation est excessivement grave et mérite un sérieux examen. Cet examen est d'autant plus justifié, que naguère encore son Éminence le Cardinal Zigliara écrivait dans son ouvrage *De Mente Concilii Viennensis :* « Sed insuper nimia confidentia citantur Bonaventura et Alexander de Ales, ut fautores doctrinæ de pluritate formarum in homine : etenim maxime dubia est mens

tion des êtres il faudrait lire tout le chapitre XXXVIII de *l'Opus Tertium.* Citons au moins ce passage qui donne une idée à peu près suffisante de son opinion. « In veritate materiæ naturalis, quæ subjicitur in generatione rerum, est essentia alicujus generis communis duabus speciebus contrariis ; quia nihil est commune speciebus nisi genus, et semper duæ species alterantur ad invicem, quia generatio unius est corruptio alterius. Genus enim non est in potestate proxima nisi ad duas species, et semper est sub altera illarum. Sed quando agens naturale corrumpit unam, generat aliam ; ut aliquid est commune semini et animali, scilicet corpus mixtum, et tollitur natura seminis in generatione ab illo et fit animal. Et quia omne illud quod est in potentia ad aliud, et est fundamentum aliorum, vocatur materiale principium et materia, ideo genus vocatur materia, species et differentiæ vocantur formæ.» (*Opus Tertium*, ch. XXXVIII, p. 128-129, édité par Brewer, Londres, 1859.)

(1) « Neque se repente aut animo criminandi sententiam illam de unica forma perstringere ; sed contrariam multos ante annos Lutetiæ constanter, in Anglia et Romæ post Alexandrum Hales et Bonaventuram sui Ordinis homines defendisse. » (*Historia Universitatis Parisiensis*, auctore C. E. du Boulay, tom III, p. 539)

utriusque in hac quæstione, quam in eorum libris ex professo tractatam non reperio (1). »

Nous n'acceptons pas entièrement les deux assertions de l'illustre Prince de la sainte Église. A l'égard de saint Bonaventure surtout, une réserve formelle nous paraît justifiée. Pour nous, en effet, son sentiment n'est nullement douteux, et s'il ne traite pas la question *ex professo*, il la traite d'une manière équivalente. Nous savons que de nombreux auteurs, fort remarquables d'ailleurs, font de saint Bonaventure un partisan de l'unité de forme dans les mixtes et même dans l'homme ; mais nous savons aussi à quelle école ils appartiennent, et quel est l'esprit qui les anime. Nous savons surtout, que ceux qui ont recherché avant tout la pensée intime de saint Bonaventure, reléguant au second plan toute préoccupation d'école, toute considération de système plus ou moins en vogue au moment où ils écrivaient, ceux-là, disons-nous, ont reconnu que le séraphique Docteur admettait la pluralité des formes.

A la suite de ces disciples fidèles du grand Docteur, nous allons démontrer qu'il est partisan de la pluralité des formes, non-seulement dans l'homme et les êtres vivants, mais encore dans tous les êtres inorganiques.

Relativement à l'homme et aux êtres vivants, l'opinion du séraphique Docteur est si manifeste, que ses disciples, malgré l'esprit divers qui les anime, ne se divisent pas. D'un commun accord, ils reconnaissent qu'il est pour la pluralité des formes. Citons seulement le Père Gaudence Bontemps, l'un des timorés et qui n'aura pas le courage d'aller jusqu'au bout dans cette voie de la pluralité des formes : « Seraphicus, dit-il, tametsi a nonnullis in anceps

(1) *De Mente Concilii Viennensis*... Pars tertia, cap. VIII, p. 203, n. 261.

revocetur, præclare hanc tenet sententiam. » Après avoir indiqué les nombreux passages où saint Bonaventure affirme son sentiment, il ajoute : « Assero plures in vivente formas substantiales reperiri, subordinatas tamen et totales, simul cum partialibus formis organorum (1). »

Cette conclusion est entièrement conforme à la doctrine de saint Bonaventure. Qu'il nous suffise pour le prouver de lui emprunter le texte suivant : « Ad illud quod objicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita non convenit ad constitutionem tertii, dicendum quod hoc non est verum generaliter : sed tunc quando materia terminat omnem appetitum formæ, et forma omnem appetitum materiæ, tunc non est appetitus ad aliquid extra : et ita nec possibilitas ad compositionem, quæ præexigit in componentibus appetitum et inclinationem. Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem materiam : *sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam* (2). »

Si explicite que soit la doctrine de saint Bonaventure sur ce point, celle d'Alexandre de Halès ne l'est pas beaucoup moins. Que l'on en juge par ces quelques paroles.

(1) Rev. Pat. Gaudentii Bontempi Brixiensis, Ord. Capuc... *Palladium Theologicum*... ad intimam mentem D. Bonaventuræ seraphici Doctoris. Tom. III, Tractat. VIII, Disputat. IIª, Quæstio IIIª, p. 302, n. 61, Lugduni, 1676.

(2) In 2, dist. 17, art. 1, quæst. 2, ad 6ᵘᵐ. Comme la réponse du séraphique Docteur ne peut que gagner en force et en clarté à être comparée avec l'objection, nous allons la reproduire ici. « Item omne quod habet materiam et forman, ut partes constitutivas, est hoc aliquid, et est completum ; nihil autem quod est hoc aliquid, et completum in se, venit ad constitutionem tertii : sed anima rationalis venit ad constitutionem tertii, ita quod ex ipsa anima et corpore fit unum per essentiam ; ergo anima non est hoc aliquid : ergo vel est materia, vel forma pure : non materia, ergo forma. »

« Licet enim quædam sit similitudo animæ et corporis et formæ ad materiam : tamen est similitudo secundum modum jam dictum. Est enim anima hæc aliquid præter suam materiam ; quod non est dicere in forma naturali simpliciter : *unde non est ibi proprie actus materiæ, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali : quæ forma dicitur forma corporalis* : sic ergo habet proprium modum unionis, et ideo vocat B. Bernardus istam unionem proprio nomine unitatem nativam in *Lib. ad Eugenium V* (1). »

Quand les disciples de saint Bonaventure se demandent si leur maître a admis la permanence des corps simples dans les corps composés, ils ne se trouvent plus unanimes dans leur réponse, comme à la question précédente. Le Père Barthélemy de Barberis va nous initier à cette discorde intestine, dans le sein de l'école de saint Bonaventure. Écoutons-le donc nous donner les diverses interprétations du sentiment du séraphique Docteur. « Elementares formæ, dit-il, remanent in mixto non tantum virtualiter, sed et formaliter, et substantialiter. Est Avers., Avicen., Niph., Albert., Zimar., aliorumque plurium apud Meldulam et Ruvium, est et seraphici Doctoris, quidquid dicant P. Gallicius noster et Baudunus, dicentes mentem seraphici Doctoris fuisse, quod in mixtione corrumpantur formæ elementorum, generaturque mixtnm tanquam ex materia et forma mixtionis : ex materia, inquam, quæ prius erat sub illis formis corruptis, ex hoc quod fit resolutio usque ad materiam primam in generatione mixti. Sic P. Carpinet. *lib.* 4, *tract.* 1, *quæst.* 3, *num.* 11 *et seq.*. *P. Baudun. hic disput.* 4, *sect.* 2, quæ positio pace tantorum virorum est patenter in omnibus contra mentem seraphici Doctoris,

(1) *Summa Theologiæ*, Pars 2ª, quæst. LXIII, membr. IV, ad arg.

tum quia seraphicus Doctor negat hanc resolutionem usque ad materiam primam, ut alias pluries probavimus ; tum quia patenter seraphicus Doctor tenet elementa secundum propriam naturam remanere in mixto ; imo isti Bonaventuristæ sibi contradicunt ponentes primo loco permanentiam elementorum formalem in mixto tanquam ad mentem seraphici Doctoris, et postea in fine extorquent talem positionem ad oppositum sensum, et hoc, ut ait P. Gallicius, ad evitandas tot difficultates de simultate corporum, penetratione, conservatione et unione formarum. Ergo, ipsis fatentibus, ut effugiant difficultates occurrentes, prævertunt sensum seraphici Doctoris (1). »

Le Père Barthélémy de Barberis donne, à notre avis, le véritable sentiment de saint Bonaventure. Du reste si quelqu'un désirait examiner lui-même la question, il n'aurait qu'à étudier les distinctions XVe, XVIIe et XVIIIe du second Livre des Sentences. Il trouverait dans les commentaires de ces trois dictinctions de quoi satisfaire sa légitime curiosité et former son jugement.

Voici un texte tiré de la distinction XVe, qui se prête peu à l'idée d'une réduction jusqu'à la matière première, dans la formation des mixtes par les éléments. « Plus une forme est postérieure, dit le séraphique Docteur, et voisine de la dernière, plus elle est parfaite : la raison en est que les composés précédents constituent le principe matériel de ceux qui suivent. Par conséquent la forme du mixte est plus parfaite que la forme de l'élément. Si donc l'âme de la brute doit avoir un corps excellent, parce qu'elle est elle-même excellente, il résulte

(1) *Flores et Fructus Philosophici... seu Cursus Philosophici* ad mentem Sancti Bonaventuræ seraph. Doctoris per R. P. F. Bartholomæum de Barberis. Pars tertia, tractat. IV, quæst. VI, p. 114, n. 133, Lugduni, 1677.

nécessairement que le corps de l'animal ne peut être un corps simple, mais doit être constitué des divers éléments (1). »

C'est après avoir donné cette preuve, que saint Bonaventure formule ainsi sa conclusion : « Dicendum quod absque dubio corpora animalium habent *in se naturam quatuor elementorum* (2). »

Nous disons que ni cette preuve, ni cette conclusion, ne permettent d'affirmer que, d'après saint Bonaventure, les éléments sont dépouillés de leur forme, lorsqu'ils entrent dans la constitution des mixtes ou corps composés.

Sur quoi, en effet, repose la preuve du saint Docteur? Sur ce principe bien simple : il existe et il doit exister une corrélation de perfection, entre la matière et la forme d'un corps. Appuyé sur ce principe, saint Bonaventure infère, dans la première partie de sa preuve, d'une plus grande perfection de la matière à une plus grande perfection de la forme ; dans la dernière, au contraire, d'une plus grande perfection de la forme à une plus grande perfection de la matière.

La forme du mixte, dit en substance le Docteur séraphique, doit être plus parfaite que la forme de l'élément, parce que les éléments eux-mêmes constituent le principe matériel du mixte : le corps de l'animal, à plus forte raison, doit être plus parfait, et par conséquent plus composé (3), parce qu'il a pour forme une âme

(1) « Quanto forma posterior et ulterior, tanto nobilior pro eo quod anteriora sunt materialia respectu posteriorum : ergo nobilior est forma mixti, quam forma elementi : si ergo anima sensibilis, cum sit forma nobilis, debet habere corpus nobile : ergo corpus animalis non est corpus simplex, sed constat ex diversis elementis. » (In 2, dist. 15, art. 1, quæst. 2, fundament. 4m)

(2) Ibid.

(3) Pour que personne ne puisse nier que d'après saint Bonaventure, la composition est une conséquence de la perfection dans les

sensible, dont la perfection est plus grande que celle dn mixte.

Or nous le demandons, que vaut cette preuve si, pour toutes les formes, le principe matériel est toujours la même puissance subjective? Si pour la formation de tous les composés il faut qu'il y ait toujours « *reductio usque ad materiam primam* ? » Dans une semblable hypothèse, nous ne craignons pas de l'affirmer, elle n'a aucune valeur, elle n'a même aucune signification. Dans l'hypothèse, au contraire, où les éléments persistent dans les mixtes, les mixtes dans les vivants, sa valeur et sa signification apparaissent clairement aux yeux de tous.

Mais, dira-t-on, tous les scolastiques admettent une certaine permanence des éléments et des mixtes dans les composés qu'ils constituent. Nous n'ignorons pas que tous l'affirment. Cependant il serait plus conforme à la vérité de dire que, pour la plupart, ce sont moins les éléments qui demeurent, que ce qui découle des éléments. Ce qui reste, en effet, d'après les Thomistes et les Scotistes, ce n'est pas la forme des éléments, mais bien leurs propriétés ou leurs qualités. Apres s'être entendus pour assigner aux qualités des éléments le privilège de la permanence, les Thomistes et les Scotistes ne s'entendent plus, quand ils veulent déterminer l'état dans lequel se

corps, nous allons transcrire la réponse qu'il fait à une objection sur ce point, « Ad illud quod tertio objicitur, quod quanto aliquid compositius, tanto minus perfectum, dicendum quod etsi hoc habeat veritatem in spiritibus, quorum perfectio attenditur per accessum ad summe simplex, non tamen habet veritatem in corporibus, in quibus magnificatur virtus ex partium magnitudine, sicut magis urit magnus ignis, quam parvus : et plurificatur ex partium multitudine, sicut majoris virtutis est syrupus compositus, quam liquor impermixtus : et ideo homo, qui inter cætera animalia est perfectissimus, inter cætera est compositissimus, sicut planius videbitur inferius. » (ibid).

poursuit cette permanence. Les Thomistes exigent une permanence actuelle, les Scotistes se contentent d'une permanence virtuelle des qualités des éléments.

Saint Bonaventure ne trouve pas suffisante cette permanence actuelle ou virtuelle des qualités des corps simples dans les corps composés, il veut encore la permanence de leurs formes. Que ces formes restent *in actu remisso vel refracto*, qu'elles y restent en telle ou telle quantité, ceci importe peu. Ce qui importe, c'est quelles y soient *actu*, c'est-à-dire quant à leur essence. Or saint Bonaventure l'indique clairement dans la preuve que nous venons de donner. Il fait plus que de l'indiquer, il le dit positivement et formellement dans la conclusion citée plus haut. N'affirme-t-il pas, en effet, que les corps des animaux possèdent en eux la nature des quatre éléments ou corps simples ? « Absque dubio corpora animalium habent *in se naturam quatuor elementorum.* » Mais s'ils ont la nature des éléments, ils ont de toute nécessité la matière et la forme. Car la nature ne se conçoit pas sans l'essence, et l'essence de l'élément est nécessairement constituée par la matière et la forme. Il n'y a donc pas de doute possible, saint Bonaventure est partisan de la permanence des formes des éléments dans les mixtes.

Ce sentiment est aussi, croit-on, celui de son illustre maître, Alexandre de Halès. Comme le disciple faisait profession de suivre généralement son maître, ce fait seul établirait déjà une forte présomption en faveur d'une telle interprétation de son sentiment. Mais nous pouvons ne pas nous borner à des inductions, puisque nous avons les écrits d'Alexandre de Halès. Or la question LXXVIIe de la seconde partie de sa *Somme* autorise très-légitimement, selon nous, à lui attribuer la permanence des éléments dans les corps composés.

L'opinion d'Albert-le-Grand sur ce point est encore plus certaine. Son Éminence le Cardinal Zigliara reconnaît que le maître de saint Thomas est légitimement cité parmi les partisans de cette opinion. Voici ce que dit le savant Cardinal, après avoir expliqué la définition du mixte d'après Albert-le-Grand. « Ex hac mixtionis definitione manifesta est responsio quæ ab Alberto danda est quæstioni, utrum elementa maneant in mixto, quam quæstionem ipse explicite versat *ibid.*, *cap.* V (*De generat. et corrup.*, Lib. I, Tractat. VI) ; nempe duplex distinguitur *esse*, esse *essentiæ* et esse *operationis*, quæ est virtus ab essentia procedens. Quoad primum esse manent, sed non manent quoad secundum esse (1). »

Cet examen historique de l'opinion des grands docteurs scolastiques, sur la constitution des mixtes ou corps composés, nous amène à reconnaître que saint Thomas a innové sur ce point. Contrairement à ce qu'avaient enseigné Alexandre de Halès, Albert-le-Grand son maître, saint Bonaventure son condisciple, le Docteur angélique professa l'unité de forme dans les mixtes. Il se crut obligé à nier la permanence des formes des éléments dans les composés, pour sauvegarder ce qu'il regardait comme le principe fondamental de l'unité substantielle de tout composé de matière et de forme. Pour saint Thomas, ainsi que le fait très-bien remarquer le Cardinal Zigliara, il ne saurait y avoir unité substantielle dans un composé, sans unité de forme (2).

Cette innovation, qui n'a pas été assez remarquée,

(1) *De Mente Concilii Viennensis*... Pars prima, cap. VII, p. 43-44, n° 69.

(2) « Hæc tamen Albertina opinio contraria videtur principio fundamentali de unitate substantiali mixti, quæ non aliunde salvari potest nisi per unitatem formæ substantialis in quolibet subjecto. » (Ibid. p. 44, n° 70).

nous servira à expliquer la conduite tenue plus tard par les Universités d'Oxford et de Paris. Les contemporains du frère Thomas ne goûtèrent pas généralement cette innovation. Ils ne parurent pas non plus bien convaincus de la nécessité et de la vérité du principe, qui l'avait motivée. Ils le firent bien voir quelques années seulement après la mort du Docteur angélique. Mais avant d'aborder ce sujet, il nous reste encore à examiner la constitution des éléments ou corps simples, au point de vue de l'unité ou de la pluralité des formes.

Richard de Middletown se prononce catégoriquement pour l'unité de forme dans l'élément, et par là il se sépare, avons nous dit, de saint Bonaventure. La doctrine du Docteur séraphique sur ce sujet demande quelques explications, car elle se rattache au mode de création de la matière.

Les Scolastiques se sont demandés comment avait été créée la matière première. Pour résoudre cette difficulté, trois questions sont à examiner. La première, qui se présente à élucider, est celle-ci : La matière première a-t-elle été créée sans aucune forme ou bien a-t-elle été créée avec une forme quelconque ?

Si elle a été créée avec une forme, une seconde question surgit. Quelle a été cette forme ? Dieu a-t-il uni de suite la matière première à une forme spéciale et distincte, comme est la forme des éléments — ou bien s'est-il servi, comme d'un intermédiaire, d'une forme commune et générale ?

Au cas où la solution serait pour la création sous une forme commune et générale, une troisième question devient nécessaire. Quel a été le sort de cette forme commune et générale, lorsque Dieu a spécifié et déterminé cette masse informe de matière, par la constitution des éléments ou corps simples ?

Les Scolastiques reconnaissent généralement, que le terme de l'acte créateur n'a pas été la matière première seule, mais un composé de matière et de forme. L'entente cesse d'exister à la seconde question. Saint Thomas veut que la création de la matière première ait eu lieu sous une forme distincte.

Les motifs qui lui ont fait rejeter la pluralité des formes en général, puis la permanence de la forme des éléments dans les mixtes, lui font encore rejeter ici l'existence de cette forme commune et générale. Il semble croire, en effet, que si cette forme avait d'abord été créée par Dieu, elle aurait dû continuer d'exister sous la forme des éléments. Nous nous trouvons toujours en face du même principe, et saint Thomas en admet toutes les conséquences.

Écoutons-le nous donner la raison qui le rive, comme par une chaîne, à l'unité de forme. Cette opinion, en effet, s'impose d'une manière absolue à tout son système sur la composition des êtres. « Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici, quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta : quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem aut aquam, aut aliquod medium, ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari ; quia cum illa forma præcedens daret esse in actu in genere substantiæ, et faceret esse hoc aliquid ; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis, et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere, quod materia prima neque fuit creata

omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis (1). »

Sur cette question saint Thomas a été suivi non-seulement par ses disciples, mais encore par Scot et généralement par toute son école. Tout en n'admettant pas le principe et la raison du Docteur angélique, les Scotistes ont adopté son sentiment. Nous devons cependant faire observer, qu'il existe quelques petites difficultés au sujet du sentiment de Scot. Il faut, en effet, se résigner à choisir entre ces deux alternatives : ou le Docteur subtil n'est pas l'auteur du traité *De rerum principio*, ou il n'a pas toujours été du sentiment de saint Thomas sur ce point. Dans une question de ce traité, nous voyons Scot admettre, avec Alexandre de Halès et Richard de Middletown, que la matière a été créée sous une forme incomplète. Il ne faisait du reste, selon le témoignage de Nicolas de Lyre, que suivre le sentiment des anciens Docteurs (2).

Voici les paroles de Scot, qui ne laissent rien à désirer sous le rapport de la clarté. « Alio modo dicitur materia prima secundum quod importat ordinationem temporis ; ut sic id dicatur materia prima, quod duratione temporis præcessit ordinatam mundi dispositionem : secundum quod dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (3) hoc est informem materiam ; et isto modo in se includit aliquam formam, non quidem elementarem,

(1) *Summa Theologiæ*, Ia p., q. LXVIa, art. 1°, c.

(2) « Secunda autem expositio litteralis quam tenent Strabus et Beda et antiqui alii doctores, est quod materia omnium corporalium et elementarium per opus creationis producta est sub una forma communi in genere substantiæ, utpote corporeitatis et diebus sequentibus sit dictincta secundum diversas sui partes per formas specificas tam cœlestes, quam elementares. » (*Biblia cum Glossa Ordinaria*, tom. I, p. 3).

(3) Genes. I.

vel alicujus distinctæ speciei sed aliquam imperfectionem quæ se habebat ad formas elementares ut materia, et ut imperfectum, sicut forma embryonis (1) se habet ad aliquod perfectum (2). »

Scot précise encore sa pensée, et semble admettre la permanence de cette forme dans les éléments, lorsqu'il dit en parlant de la matière appropriée à la génération des corps. « Et ulterius per quamdam aliam formam incompletam præcedentem immediate omnem formam elementarem et generabilem, sub qua materia est subjectum generationis universale. Et illa est forma sub qua Deus creavit hylen (3). »

Quoi qu'il en soit du sentiment de Scot, il est certain que son école a pris fait et cause pour la création de la matière sous la forme distincte des éléments. Aussi à partir du XIVe siècle, l'opinion qui faisait de la matière des éléments et des mixtes une substance incomplète, composée elle-même de matière et de forme, a-t-elle eu peu de partisans. A la suite de saint Thomas, le principe matériel des corps simples et des mixtes est devenu cette pure puissance subjective, privée de tout acte qui lui est propre, et que nous connaissons tous. Scot et son école ont cru faire beaucoup, en cherchant à gratifier la matière première d'un petit acte d'essence et d'existence, dont elle ne serait pas redevable à sa forme. C'est sur ce point insignifiant, bien peu digne de ces luttes longues et acharnées, que les deux écoles partirent en guerre. Après des luttes de plusieurs siècles, quelques-uns dans

(1) Il est assez curieux de retrouver dans saint Bonaventure la même comparaison, et dans Alexandre de Halès une comparaison analogue. Il emprunte à saint Augustin la comparaison du *semen*.

(2) R. P. Fr. Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ord. Min. Opera ommia, tom. III, *De Rerum Principio*, quæst. VIII, art. III, p. 50, n. 15.

(3) Ibid, art. IV, p. 54, n. 31.

les deux camps se sont demandés, si au fond les deux partis ne soutenaient pas la même chose.

L'ancienne opinion du XIIIe siècle a tellement été délaissée que le Cardinal Zigliara a pu dire à la suite de Suarez. « Materia prima in se spectata non est substantia composita ex substantiali potentia et aliqua forma substantiali incompleta et generica. Hanc assertionem, inquit Suarez, op. et loc. cit. (*Disp. Metaphysic. Disp.* XIII, sect. III, § XII), communiter approbant fere omnes auctores (1). »

Au XIIIe siècle les sentiments étaient bien différents. Roger Bacon, en 1266, regardait comme une erreur l'opinion qui voulait faire de la matière première, séparée de toute forme, le principe matériel des corps. Pour lui, la considération d'un tel principe n'appartenait pas à la philosophie naturelle, mais à la métaphysique. C'est dans ce monde, placé au delà des choses sensibles, qu'il convenait de reléguer cette pure puissance subjective. « Et si de naturalibus rebus loquamur solum, dit-il, tunc omnia sunt unum secundum materiam naturalem, quæ est tertium genus, scilicet substantia corporea non cœlestis ; quia istud est commune omnibus naturalibus, et est in potentia ad omnia, et dividitur in omnia ; et sic intendit Aristoteles. Et in his modis non sumitur materia sicut in errore dicto. Nam ibi sumitur pro materia quæ est altera pars compositi, quæ est substantia simplex, diversa in essentia a forma : sed hic sumitur materia *pro quodam composito incompleto, quod est essentia alicujus generis, quæ est in potentia ad species consequentes*. Et hoc modo semper accipitur materia per

(1) *De Mente Concilii Viennensis* .. Pars prima, cap. I, p. 7, n. 10 Nous ne tarderons pas à faire remarquer que Suarez se contredit lui-même sur ce point.

totam naturalem philosophiam, et quando loquimur de subjecto generationis, quod est materia. Metaphysicus vero considerat principalius de illa materia simplici, quia de illa verificatur illud in septimo Metaphysicæ, quod materia alia est ab essentia cujuslibet prædicabilis ; et multa alia (1). »

Lorsque Roger Bacon écrivait son *Opus tertium* pour le pape Clément IV, les commentaires de saint Bonaventure sur le livre des Sentences étaient composés depuis plus de dix ans. Le séraphique Docteur avait donc commenté le Lombard, lorsque ces idées sur le principe matériel étaient en faveur.

Certains disciples de notre Docteur ont-ils ignoré ce fait historique très-important, ou bien ont-ils cédé au désir bien naturel de faire partager à leur maître les sentiments alors en honneur dans l'École ? Nous l'ignorons. Toujours est-il qu'ils n'ont point donné, selon nous, toute la pensée du séraphique Docteur. Ils reconnaissent bien qu'il est pour la création de la matière sous une forme commune et générale ; mais ils veulent que cette forme ait disparu lors de la formation des éléments.

Cette seconde partie est niée par ceux que nous regardons comme les fidèles disciples de saint Bonaventure. Parmi ces derniers, deux méritent d'être cités : ce sont Etienne Brulifer et Barthélémy de Barberis. Voici comment le premier expose dans ses *Reportata* le sentiment du séraphique Docteur. « Materia illa creata est sub aliqua forma incompleta, tamenque non dabat sibi esse perfectum : ideo dicebatur informis. Hæc autem forma potest dici forma corporeitatis primo. In materia ergo concreata est quædam forma substantialis, *quæ non*

(1) Fr. Rogeri Bacon *Opus tertium*, cap. XXXVIII, p. 129-130.

potest generari nec corrumpi per agens naturale; sed solum est a Deo annihilabilis. Hæc autem forma disponebat ad formas ulteriores (1). »

Pour le second, il entre en quelques détails sur la nature de cette forme et sur ses fonctions. Elle doit servir, au milieu des transformations de la matière, à conserver le *seminarium* des formes, que Dieu y a déposé dès le principe. Elle doit encore, par l'étendue qu'elle donne à la matière première, en faire un sujet sur lequel l'action des agents créés peut s'exercer. Ainsi qu'il est dit dans le traité *De Rerum principio*, Dieu seul peut atteindre la matière entièrement première et la déterminer. Il est facile de comprendre, après l'exposé de ces fonctions, que cette forme ne peut en aucune manière, être soumise aux lois de la transmutation (2).

Du reste pourquoi y serait-elle soumise, puisque les formes postérieures n'y sont pas toutes astreintes d'après saint Bonaventure. Nous croyons l'avoir démontré suffisamment. Il ne sera cependant pas inutile de citer encore les paroles suivantes : « Is est ordo, quod forma elemen-

(1) *Reportata* in 2, dist. 12, quæst. 3, pag. 26, Venetiis, 1504.

(2) « Et si quæras, quid sit illa forma, cum qua fuit creata materia ? — Respondetur ex S. Doctore *lib.* 2, *dist.* 12, *art.* 1, *quæst.* 3, *corp. et ad argum. et art.* 2, *quæst.* 1, *et lib.* 2, *dist.* 15. *art.* 1, *quæst.* 1 quod fuit quædam forma corporea vere extensa ratione quantitatis interminatæ inhærentis in materia, non quidem dans esse completum in genere corporum, sed ita dabat corporeitatem quod simul importabat potentialitatem ad alias formas completas. Addit. S. Doctor quod cum illa forma horum sublunarium concreaverit seminarium omnium formarum corporearum, quod etiam potest aliqualiter dici forma interminata, et ab aliis inchoativum, seu inchoatio omnium formarum... Quare in sententia seraph. Doctoris illa forma incompletaita inest materiæ primæ, quod est inexpulsibilis ab ipsa, nec corrumpitur per adventum aliarum formarum ; sed inservit simul cum illa quantitate veluti dispositio ad peculiares formas recipiendas. » (*Cursus philosophicus ad mentem S. Bonaventuræ.* Pars secunda, lib. I Physicorum, tract. II, quæst. XI, p. 98, n. 149.)

taris uniatur animæ mediante forma mixtionis : et forma mixtionis disponit ad formam completionis (1). Et quia cum hæc in æqualitate et harmonia conformatur naturæ cœlesti : ideo habilis est ad susceptionem nobilissimæ influentiæ, scilicet vitæ : et sic in unione animæ ad corpus rectus servatnr ordo (2). » Le séraphique Docteur exprime piusieurs fois la même idée, et chaque fois il présente la forme précédente, comme devant servir de préparation à la forme qui suit. La disparition de la forme ne contribuerait pas précisément à cette préparation.

Avant de poursuivre nos investigations, résumons brièvement tout ce qui a été dit jusqu'à présent.

Saint Thomas se présente à nous, comme l'adversaire implacable de toute pluralité de formes. Il n'en veut pas plus dans l'homme que dans l'élément. Une matière première et une âme raisonnable lui suffisent, pour expliquer toute la nature de l'homme. Il va plus loin, car ses preuves tendent à prouver non-seulement le fait de l'unité de forme, mais sa nécessité absolue dans tout composé substantiel.

Près de saint Thomas se tient Henri de Gand. Il ne fait qu'une exception au système de l'unité de forme, et cette exception est en faveur de l'homme. Cependant par cette unique exception, il pose un abîme entre lui et le Docteur angélique. Pour lui, en effet, l'unité de forme n'est plus un principe, une nécessité absolue, elle devient un fait, une opinion facultative. Si l'homme, avec plusieurs formes, est *un* substantiellement, pourquoi les mixtes et les animaux ne pourraient-ils pas posséder l'unité de substance avec la pluralité des formes ? Par cette seule exception, le principe de saint Thomas se trouve donc atteint.

(1) Cette forme correspond à la forme de corporéité de Scot.
(2) In 2, dist. 17, art. 2, quæst. 2, ad 6m

Le Docteur subtil étend l'unique exception de Henri de Gand à tous les êtres vivants. S'il ne fait pas participer les mixtes ou corps composés à cette pluralité des formes, ce n'est pas qu'un principe ou une répugnance intrinsèque s'y oppose. L'unique motif qui l'arrête, est le manque de nécessité. Scot n'a pas trouvé assez convaincantes les preuves alléguées en faveur de la pluralité des formes dans les mixtes. Par conséquent si cette nécessité venait à être démontrée, tout vrai disciple de Scot devrait admettre la pluralité des formes dans les mixtes.

Alexandre de Halès et Albert-le-Grand n'ont point vu, comme saint Thomas, qu'un composé substantiel ne pouvait avoir plusieurs formes Ils n'ont point jugé, comme Scot, qu'une seule forme suffisait dans les corps composés. La pluralité des formes dans les mixtes leur a paru nécessaire, et ils l'ont admise. Pour Richard de Middletown, tout en inclinant de ce côté, il n'a pas osé se prononcer. Saint Thomas n'est peut-être pas pour rien dans cette hésitation de Richard.

Enfin à l'extrémité opposée de saint Thomas se tient saint Bonaventure. La pluralité des formes s'impose à tout son système. Il la veut tout aussi bien dans l'homme que dans l'élément. Comme à l'auteur du traité *De Rerum Principio*, la matière première, seule et privée de toute forme, ne lui paraît pas être un sujet approprié aux forces nécessairement bornées de l'agent créé. Elle a besoin d'être actualisée et déterminée par une double forme : par une forme commune et générale d'abord, par la forme des éléments ensuite. C'est sur l'élément, que l'action de l'homme et des forces de la nature s'exerce, non pour le détruire et lui enlever sa double forme, mais pour le faire entrer, avec toute sa nature, dans les mixtes

et les êtres vivants. Il constitue la partie matérielle de ces divers composés.

Le sentiment de saint Bonaventure sur cette forme commune et générale, qui devient la compagne inséparable de la matière, a-t-il été aussi peu suivi que nous l'avons dit précédemment ? Si l'on s'en tient aux paroles déjà citées de Suarez, aucun doute n'est possible. Presque tous les auteurs, dit le cardinal Zigliara d'après Suarez, enseignent que la matière première n'est pas une substance composée d'une puissance substantielle et d'une forme incomplète et comme génerique (1). Mais voici d'autres paroles qui font naître un doute.

« Suarez recitat aliam opinionem, quam *multi ex modernis,* ut ipse ait, *secuti sunt*, ponentes in materia prima formam corporeitatis illi coævam et ab illa inseparabilem. Fundamentum autem hujus opinionis idem est ac illud quo nitebantur Scotus et Henricus, videlicet quod subjectum generationis debet esse corporeum et extensum ; non potest autem esse hujusmodi, nisi aliquam formam substantialem habeat (2). »

Il nous semble que si la matière première a été créée avec une forme, à laquelle elle est unie d'une manière inséparable, cette forme ne peut être qu'une forme incomplète et comme générique, ainsi que l'enseigne saint Bonaventure. Or beaucoup de philosophes modernes, dit Suarez, ont suivi cette opinion. Mais comment beaucoup de philosophes modernes ont-ils pu être partisans de cette dernière opinion, puisque, d'après le même Suarez, très-peu enseignent que la matière première est une substance composée d'une puissance substantielle et d'une forme incomplète ? Nous trouvons ces deux affirmations

(1) *De Mente Concilii Viennensis.* Pars Prima, cap. I, p. 7, n. 10.
(2) *Ibid.*, p. 9, n. 13.

quelque peu contradictoires et nous signalons la contradiction.

Quoi qu'il en soit, l'opinion de saint Bonaventure sur cette forme incomplète nous paraît avoir été peu suivie parles scolastiques. Parmi les noms cités par Barberis (1) nous remarquons cependant le célèbre Alphonse Tostat, le cardinal Pierre Auriol, et Alexandre d'Alexandrie (de Piémont), seizième Ministre Général de l'Ordre des Frères Mineurs. Cet illustre franciscain, mort en 1414, est l'auteur du fameux commentaire sur la Métaphysique d'Aristote. Cet ouvrage a été longtemps attribué à Alexandre de Halès, et il est même publié sous son nom.

Nous nous demandons si les sciences modernes ne vont point ramener l'attention sur ce point de doctrine. Il existe, en effet, une opinion, qui ne croit point que le dernier mot de la science se trouve dans les corps simples. C'est avec le plus grand plaisir, que nous avons lu les paroles suivantes de Jean-Baptiste Dumas, dans un mémoire sur les équivalents des corps simples. « Deux opinions, dit-il, sont en présence. L'une, qui semble avoir été suivie par Berzélius, conduit à envisager les éléments simples de la chimie minérale comme des êtres distincts, indépendants les uns des autres, dont les molécules n'ont rien de commun, sinon leur fixité, leur immutabilité, leur éternité. Il y aurait autant de matières distinctes qu'il y a d'éléments chimiques. L'autre permet de supposer au contraire, que les molécules des divers éléments chimiques actuels pourraient bien être constituées par la condensation d'une matière unique telle que l'hydrogène par exemple, en acceptant comme vraie la relation remarquable observée par le Docteur Proust et comme fondé le choix de son unité. Elle conduirait à

(1) *Cursus philosophicus*, tom. II, p. 98, n. 151.

admettre que des quantités semblables de cette matière unique pourraient par des arrangements différents constituer des éléments de même poids, mais doués de propriété distincte. Elle ne répugnerait pas à envisager la molécule d'un élément intermédiaire entre deux éléments de la même famille comme étant produite par l'union de deux demi-molécules des éléments externes. »

Enfin elle assimilerait par leur constitution présumée les radicaux supposés simples de la chimie minérale aux radicaux composés de la chimie organique dont la constitution est connue, les premiers différant toutefois des seconds par une stabilité infiniment plus grande, et telle que les forces dont la chimie dispose seraient insuffisantes pour en opérer le dédoublement (1). »

N'est-il pas curieux de retrouver en présence deux opinions qui, malgré de nombreuses et profondes différences, présentent une certaine analogie, avec les deux grandes opinions scolastiques du XIIIe siècle sur la formation des corps. Si le sentiment de Berzélius s'harmonise avec le sentiment de saint Thomas, le second ne s'harmonise pas moins bien avec le sentiment de saint Bonaventure. Nous laissons à la science moderne de faire la lumière sur ce point, et de nous dire si les corps simples sont réellement des êtres entièrement distincts et indépendants, ou si, au contraire, ils dérivent d'un corps unique, dont ils seraient comme la détermination et la spécification.

Fr. Prosper min. cap.

A suivre

---

(1) *Comptes-Rendus des Séances de l'Académie des Sciences.* Juillet à Décembre 1857, tom. XLV.

ORIGINES DE L'HOMME

ET

DES ESPÈCES ANIMALES VIVANTES ET FOSSILES

ÉTABLIES

PAR LES FAITS GÉOLOGIQUES, PALÉONTOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES

ET PAR L'EXAMEN DE L'HÉTÉROGÉNIE ET DES GÉNÉRATIONS SPONTANÉES

CHAPITRE XIV

Les premières données historiques et chronologiques confirment nos conclusions.

A toutes les preuves que nous avons rappelées jusqu'ici, ajoutons que M. Faâ de Bruno, professeur à l'université de Turin, a donné une preuve mathématique de la récente apparition de l'homme sur la terre. Voici ses données : la population du globe s'élève actuellement à près d'un milliard trois cent millions d'hommes. Or, d'après les statistiques les plus accréditées, l'augmentation annuelle de la population humaine est d'un deux centièmes environ. Partant de ces données, il arrive par la théorie des progressions à prouver que l'apparition de l'homme sur la terre ne remonte pas au-delà de six mille ans.

Commençant ces six mille ans à la sortie de Noé et de ses trois fils avec leurs femmes de l'Arche, dans laquelle ils s'étaient sauvés du déluge, puis ajoutant

environ deux mille ans du déluge à la création de l'homme, nous arrivons aux huit mille ans que les chronologistes, fondés sur les calculs les plus accrédités, comptent depuis la création jusqu'à nos jours.

Les calculs du savant astronome Piazzi Smith fixent le déluge à 2800 ans avant notre ère ce qui donne jusqu'à notre siècle cinq mille deux cents ans. Les huit cents ans de différence entre ces deux calculs peuvent tenir à plusieurs causes d'augmentation plus rapide de population, dont le professeur Faâ de Bruno n'a pu tenir compte dans son calcul uniforme des progressions.

Quoiqu'il en soit, par tous les points et par les données diverses de toutes les sciences nous arrivons à la confirmation de cette chronologie raisonnable de l'histoire certaine du genre humain.

Le texte du jugement de Pilate condamnant Notre Seigneur Jésus-Christ à la mort de la croix, Eusèbe de Césarée, plusieurs écrivains du moyen-âge, enfin le martyrologe romain et la révélation faite à Marie d'Agréda au XVIIe siècle, fixent la création du monde à 5233 ans avant la mort de Notre Seigneur et 5199 ans avant son incarnation, ce qui donne au 25 mars 1883, 7082 ans d'existence à notre monde.

D'après les Septante, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Tours et beaucoup d'autres comptent 2242 ans d'Adam au déluge ; la chronologie vulgaire, due aux rabbins juifs, place le déluge à l'an 1656 du monde.

D'après le sérieux travail de Larcher sur Hérodote, la plus haute antiquité égyptienne ne remonte pas au-delà de 2674 ans avant notre ère, ce qui mettrait l'arrivée de Cham et Mesraïm en Égypte vers 317 ou 283 après le déluge, selon qu'on prend pour base 5199 ans date de l'incarnation ou 5233 ans date de la mort de

Notre Seigneur. Or toutes ces dates s'accordent à très peu d'années près avec les calculs astronomiques et mathématiques de M. Piazzi Smith sur la construction de la grande pyramide, ces calculs fixant la construction à 2170 ans avant Jésus-Christ. En acceptant l'an 2242 pour la date du déluge, cette construction aurait eu lieu 787 ans après le déluge et 504 ans après la plus haute date accordée à l'antiquité égyptienne par Larcher.

L'Égypte est connue dans l'antiquité et dans la Bible sous les noms de Chemia ou Chemi, et terre de Chum, puis de Mesr ou Masr, terre de Mesraïm, de Menès, fils de Cham. Or Cham et sa colonie de Mesraïm n'ont pu arriver en Égypte que deux ou trois cents ans après le déluge.

D'après toutes les données les plus probables, qu'il serait trop long d'exposer ici, on ne saurait assigner de dates plus anciennes aux premières colonisations des Indes et de la Chine, etc. après le déluge.

L'accord est donc aussi complet que l'on peut le désirer sur tous les points, et cela fondé sur l'histoire écrite certaine et non sur des suppositions et des imaginations en l'air.

Assyrie et Babylonie Nemrod, fils de Chus et petit-fils de Cham, est le premier conquérant après le déluge et le fondateur du premier empire de Babylone avant la dispersion des peuples. Le nom de Nemrod signifie rebelle ; c'est lui qui se révoltant contre l'autorité patriarchale établie de Dieu, introduisit l'idolatrie, et fut le Jupiter Belus, Bel ou Baal des Assyriens. Il eut pour successeur son fils Ninus qui bâtit Ninive et lui donna son nom. Certains auteurs font régner Nemrod de 2640 à 2575 avant Jésus-Christ ; ce qui, en admettant les 5199 ans du monde à l'Incarnation et

le déluge l'an 2142, placerait le commencement de l'usurpation de Nemrod vers l'an 317 après le déluge, chiffre qui concorde exactement avec l'émigration de Cham et Mesraïm de la Chaldée en Égypte.

D'autres auteurs font commencer le règne de Nemrod 184 ans après le déluge. Cette différence dépend de la base chronologique de laquelle on part. Mais elle n'est pas assez grande pour faire une grosse difficulté, ni surtout pour étayer les calculs aventureux des millions d'années, que la libre pensée veut trouver à l'existence de l'humanité.

La manière de compter les temps de tous les anciens historiens était fondée sur le nombre des générations. Mais Moïse qui emploie la même méthode est plus précis et plus soigneux que tous les autres, D'autre part tous les autres historiens, quand on dépouille leurs récits des fables, et qu'on s'en tient à ce qu'ils affirment de positif, finissent par s'accorder avec Moïse. D'où nous pouvons conclure que le récit de Moïse, même à part son autorité divine, est la règle certaine de l'histoire et de la chronologie.

D'après Bérose, historien des Chaldéens, depuis Alorus, le premier homme, jusqu'à Xisuthrus, sous lequel arriva le déluge, il y a dix générations ou règnes compris dans 120 sares. Or le sare civil des Chaldéens était une période de 18 ans lunaires intercallés, dont six étaient de 13 lunaisons, en sorte que le sare était de 222 lunaisons. Les plus habiles chronologistes trouvent ainsi que les 120 sares de Bérose donnent 2220 ans de la création au déluge. Or la chronologie des Septante compte pour la même période 2242 ans. L'accord est donc aussi concluant qu'on peut le désirer. Aussi Joseph et Eusèbe assurent-ils que les livres de Bérose étaient pour le fond d'accord avec Moïse.

L'écriture cunéiforme confirme la confiance qu'on accorde à Bérose.

L'ordonnance de Nabuchodonosor pour la reconstruction du Birs-Nimeroud place la tour de Babel à quarante-deux générations avant Nabuchodonosor. La Bible donne la même durée. Ainsi l'histoire de Babylone est d'accord avec la chronologie de la Bible.

Chinois. La plus haute date probable de population de la Chine est celle qui fixe le règne d'Yao, premier empereur chinois à 2357 ans avant notre ère, et par conséquent 600 ans après le déluge. Fohi et Ninaw qui avaient précédé de plusieurs siècles, sont considérés par les érudits comme étant Noé lui-même. Une nouvelle opinion sur l'antiquité des Chinois cherche à leur donner près de 20,000 ans, qui en définitive se réduiraient à 2842 ans avant notre ère.

Indiens. D'après les savants mémoires de Calcutta, l'histoire et la chronologie des Indiens ne remonte qu'à 3100 ans avant notre ère ; ce qui s'accorde d'une façon singulièrement remarquable avec l'époque du déluge d'après les Septante. Or, c'est du déluge que cette chronologie indienne prend son origine.

Au temps d'Abraham, en Grèce, en Syrie, en Mésopotamie, il n'y avait que de petits rois régnant sur des peuplades voisines les unes des autres, mais aucun grand royaume. La grandeur des royaumes de Ninive et de Babylone est bien postérieure. Les cinq rois qui vinrent battre les rois de Sodome, Gomorrhe, Adama, Seboïm et Ségor, et qui furent à leur tour défaits par Abraham, à la tête de ses 318 serviteurs, en sont une preuve indubitable. Or les Septante, le texte Samaritain et l'historien Josèphe placent la naissance d'Abraham 992 ans après le déluge. Ce qui rend par-

faitement vraisemblable ce que l'histoire nous apprend de la plupart des peuples de cette époque.

Arabes. Le plus grand nombre des tribus arabes reconnaissent descendre de Jecthan, fils d'Héber; les autres sont la postérité d'Ismaël, fils d'Abraham.

Phéniciens. Les Phéniciens sont les navigateurs les plus célèbres de la plus haute antiquité. Leurs principales villes étaient Sidon, dont on attribue la fondation à Sidon, fils de Chanaan, ce qui est contesté; mais elle est certainement très ancienne; Tyr, colonie de Sidon: sa fondation remonte, selon les uns, à 1900 ans, et selon les autres, à 1590 avant notre ère. Venaient ensuite Béryte, Biblos, Tripolis, Aco ou Ptolémaïs. C'est aux Phéniciens qu'il faut rapporter beaucoup d'inventions relatives à la construction et à l'équipement des navires. Ils se guidèrent en mer d'après la Petite Ourse. Du XIXe au XIIIe siècle avant J.-C., ils couvrirent les côtes et les îles de la Méditerranée de leurs colonies: Carthage, Hippone, Utique, Gadès, Panorme, Lilybée et beaucoup d'autres étaient du nombre. Des Phéniciens firent, par ordre de Nécos, roi d'Egypte, le tour de l'Afrique vers 609 avant notre ère. Le récit que fait Hérodote de ce fait le rend incontestable.

La Grèce fut l'une des régions européennes les premières peuplées. Inachus fut le premier roi de l'Argolide vers 2011 avant notre ère, 946 ans après le déluge. Il eut pour fils Phoronée, qui rassembla les tribus éparses et fut père de Niobé, mère d'Argos et de Pelasgus. Ce dernier fut père des Pélasges; il se rendit dans l'Arcadie avec ses aventuriers en 1904 avant notre ère. Puis, le mont Ossa ayant été séparé de l'Olympe par un tremblement de terre, la Thessalie en fut desséchée, et Pélasge s'y établit. Les Pélasges se répandirent un peu partout dans la Grèce, l'Asie-Mineure, la

Thyrrénie, partie de l'Étrurie en Italie: et ils furent expulsés de même.

Dans le Péloponèse, le royaume de Sicyone commence en 2164, et selon d'autres 2125 avant J.-C., 793 ou 892 ans après le déluge. Ses premiers habitants furent les Telchines.

Les premiers habitants de l'Attique s'appelaient Aones et Themmices. Ils étaient venus par mer. Le plus ancien roi d'Athènes fut Ogygès, en 1796 avant notre ère, 1161 après le déluge universel. Sous son règne, l'Attique fut ravagée par une inondation appelée le déluge d'Ogygès, en 1759 avant notre ère; elle fit périr presque tous les habitants.

Cécrops Ier, qui vint de Saïs, en Egypte, dans l'Attique, vers 1570 (d'autres disent 1643) avant J.-C., est regardé comme le second fondateur d'Athènes. Il apprit aux habitants à cultiver la terre et leur apporta le culte de l'Egypte et le respect des sépultures.

Danaüs vint de l'Egypte dans le Péloponèse, vers 1572 avant notre ère, par conséquent 1485 ans après le déluge. Il fut contemporain de Moïse, puisque la sortie d'Egypte des Israélites sous la conduite de Moïse eut lieu l'an 1531 avant notre ère.

Minos Ier, né en 1548 avant J.-C, 1409 ans après le déluge, vient d'Asie en Crète, dont il fut le roi et le législateur.

Vers 1580 avant J.-C., Cadmus, fils d'Agénor, roi de Phénicie, apporte en Grèce les caractères alphabétiques et règne dans la région appelée de son nom Cadmée, et plus tard Béotie.

Sous Deucalion, roi de Thessalie, arriva le déluge de Deucalion, 1529 ans avant notre ère, 1428 après le déluge biblique, d'après les marbres de Paros.

On place le retour des Argonautes de leur expédition vers 1350 avant notre ère,

Clément d'Alexandrie, se fondant sur une chronologie un peu différente de celle que nous suivons, prouve (*Stromat.* l. I, c. XXI), par une longue comparaison de l'âge de Moïse et des autres prophètes avec les temps des Grecs, que les institutions et les lois des Juifs sont bien plus anciennes que la philosophie des Grecs. Moïse florissait au temps d'Inachus, avant le déluge d'Ogygès et le royaume de Sicyone, avant Deucalion, Orphée, Musée, avant Bacchus, Hercule et les Argonautes. Il cite Hésiode disant que Jupiter engendra Bacchus de la belle Atlantide Maïa ; ce qui indiquerait que l'île Atlantide fut envahie par la mer depuis les temps de Moïse.

Le même Clément Alexandrin (*Stromat.* l. I, c. XVI, note) dit que Cehnis et Damnaneus, Dactyles Idéens, trouvèrent les premiers le fer en Crète ou en Chypre. Hésiode, Strabon, Diodore de Sicile et Pline disent que les Dactyles Idéens découvrirent et travaillèrent le fer en Crète ; un autre Idéen trouva l'art de fondre l'airain ; mais Hésiode dit que ce fut un Scythe, ce qui s'accorderait avec ce que Pallas nous a appris des antiques tombes de la Tartarie et de la Sibérie.

Clément d'Alexandrie (*Stromat.* l. I, c. XV) démontre que la philosophie des Grecs a été en grande partie puisée chez les Barbares, Égyptiens, Phéniciens, Perses, Chaldéens, Thraces, et (ch. XVI) il prouve que, outre la philosophie, les inventeurs des arts ont été des Barbares ; il en donne la très longue liste et montre par là que l'espèce humaine ne saurait remonter bien loin dans des siècles incalculables.

Nous avons vu le fer employé en Égypte dès les temps les plus anciens et avant sa découverte par les

Dactyles Idéens en Crète. D'où il faut inférer que Clément d'Alexandrie ne parle que de la Grèce en cet endroit.

Italie. Les Ausoniens, les Opiques et les Ombriens paraissent avoir été les premiers habitants de l'Italie méridionale, avec les Sicanes et les Sicules. Vers 1837 avant l'ère vulgaire Œnotrus et Peusetius vinrent avec leurs Arcadiens fonder des colonies dans ce pays; et les Œnotriens chassèrent les Ausoniens, 1290 ans avant l'ère vulgaire. Évandre vint encore d'Arcadie dans l'Italie, et il apprit aux Œnotriens et autres l'usage des lettres grecques connues en Arcadie depuis peu de temps.

Les Étrusques descendaient des Lydiens, qui s'établirent en Italie vers l'an 1344, sous la conduite de Thyrrhenus, fils d'Atys, roi de Lydie, d'où leur nom de Thyrrhéniens.

Gaules. Les Kimmeri, Cimbres ou Cimmériens sont une même race. Ils envahissent l'Asie-Mineure en 1284 avant notre ère. Ils en sont chassés en 613, et en 507 ils sont encore évincés de la Chersonèse par l'invasion des Scythes. Ainsi poursuivis, les Cimbres s'avancent dans la vallée du Danube, gagnant celle du Rhin et viennent peupler la Chersonèse cimbrique, aujourd'hui Jutland ou Danemarck.

D'après Tacite (*Vie d'Agricola*, c. XI) « L'origine des premiers habitants de la Bretagne (Angleterre) comme celle des nations barbares, reste incertaine.... Les cheveux roux des Calédoniens (Ecosse), la grandeur de leur taille décèlent une origine germanique. Le teint basané des Silures, les cheveux bouclés de la plupart d'entre eux autorisent à croire que jadis les Ibériens ont abordé ces côtes, et s'y sont établis ; les plus proches des Gaules ressemblent aux Gaulois...

Tout porte à croire que les Gaulois sont venus s'établir sur une terre si voisine. On y retrouve le même culte fondé sur les mêmes superstitions ; le langage diffère peu. »

D'après plusieurs savants, dit M. Manet (*Hist. de la petite Bretagne*, t. 1, p. 340), vers 1400 et 1200 avant Jésus-Christ, l'Angleterre, dite alors Albion, reçoit du littoral de la Gaule, et en particulier de la petite Bretagne, une grande partie de ses premiers habitants.

En 600 avant J.-C., Ambigat, successeur de plusieurs rois celtes, peu ou point connus, règne seul sur l'immense monarchie gauloise... Il était contemporain de Tarquin l'Ancien, cinquième roi de Rome.

Vers la même époque, des marchands de Phocée, ville d'Ionie dans l'Asie-Mineure, fondent Marseille.

L'an 590 ou à peu près avant notre ère, Bellovèse et Ségovèse ou Sigovèze, neveux du puissant Ambigat précité, dans le dessein de décharger leur sol natal de son trop grand nombre d'habitants, partent à la tête de trois cent mille combattants, partagés en deux corps, pour aller chercher fortune ailleurs.

Le premier passe les Alpes et s'empare du Piémont, du Milanais, du Trentin, de la Lombardie et d'une partie des états ecclésiastique et vénitien. Il fonde la Gaule cisalpine.

Ségovèze, au contraire, tourne ses pas vers la forêt d'Hircanie, maintenant la Forêt Noire, qui couvrait à cette époque, près de la moitié de la Germanie ou Allemagne, et il se loge tant dans la Bohême et sur les bords du Danube que dans la Westphalie et la Frise, d'où sortiront dans la suite les Français pour venir, sous leur roi Pharamond, se ressaisir de la patrie de leurs aïeux (Conan. l. 2. c. 6. *Com. in civil.* — Génébrand, *Chron.* — Lenoir, *Mém. de l'Acad.*

Celt. t. 1, p. 3 — Manet, *Hist. de la petite Bretagne.* t. 1, p. 341 et 342.)

Vers la même époque, quelques bandes partent des Gaules, traversent les Pyrénées et se fixent sur les bords de l'Ébre ou Ibère, ce qui les fait nommer celtibériens ou celtes de l'Ibère (Lucain, *Pharsal*,, l. 4, v. 9 et 10. Manet, *ibid.* 342.)

Vers 387 avant J.-C., les Gaulois cisalpins de Bellovèse, sous la conduite de leur roi Brennus, assiègent Clusium en Étrurie, et, de là, marchent vers Rome au nombre de soixante-dix mille combattants. Les Gaulois reviennent sans cesse contre les Romains, aidés quelquefois de leurs anciens compatriotes les Gaulois cisalpins, et ils s'uniront aux célèbres généraux Carthaginois Annibal, Asdrubal et Magon. (Manet, *ibid.* p. 344). Les Gaulois de Ségovèse, de 215 à 270 avant J.-C., se jettent sur la Grèce et la Macédoine et fondent dans l'Asie-Mineure l'état des Gaulois Grecs ou Galates. (Id. *ibid.* p. 345.)

Selon l'opinion la plus reçue, les Pictes étaient sortis de la Scandinavie à une époque qu'on ignore. Ils se jettent d'abord sur l'Hybernie, d'où, après un long séjour, ils se portèrent dans l'île d'Albion.

Les Scots vinrent également du Nord par l'Irlande, et s'établirent à la place de l'antique royaume de Calédonie, qui prit d'eux le nom d'Écosse.

Les Celtes devaient être déjà nombreux dans les Gaules lorsqu'ils envoyèrent des colonies en Angleterre vers 1400 et 1200 avant notre ère ; on peut donc admettre que leur première arrivée dans les Gaules remontait à 1500 ou 1600 avant notre ère au moins,

Leur retour, sous Ségovèse, dans la vallée du Danube, et plus tard dans l'Asie-Mineure, est une preuve

que leur première migration se fit de l'Asie par les contrées danubiennes; comme le retour des Francs de ces mêmes contrées et de la Frise dans les Gaules prouve leur tendance à revenir dans leur pays d'origine.

Cette rapide énumération fondée sur les documents de l'histoire, nous donne des dates si parfaitement concordantes, qu'on ne saurait les nier en général sans nier ce qui est évidemment certain. Or la plus antique date, celle à laquelle prétendent les Indiens, 3100 avant notre ère, ne diffère de la date 2991 reçue par un grand nombre d'anciens auteurs, du déluge à Notre Seigneur Jésus-Christ, que de 109 ans. Mais si l'on prend la date de 1626 pour le déluge, la date indienne lui est postérieure de 477 ans. Vient ensuite l'Assyrie avec son premier empire de Babylone environ 317 ans après le déluge, 2540 ans avant notre ère; puis, l'Egypte, 2674 ans avant notre ère, selon Larcher, et 2170 selon d'autres calculs. Tous les autres peuples n'ont que des dates postérieures de leur arrivée dans les contrées qu'ils ont peuplées.

Mais tous ces peuples, sans exception, reconnaissent tirer leur origine de l'Asie. Ceux qui ont peuplé l'Europe y sont venus, les uns par le nord et les contrées danubiennes, et les autres par le midi et par la mer. Ces conclusions s'accordent avec celles que les plus anciens monuments nous ont données. Nous sommes donc en pleine histoire.

Les traditions, les usages, les cérémonies religieuses, les formes politiques et gouvernementales, pour le fond absolument les mêmes chez tous les peuples, les ramènent au point de départ en Chaldée, dans les plaines de Sennaar, où habitèrent, immédiatement après le déluge, toutes les familles descendant de Noé

et souches de toutes les nations, comme le raconte l'histoire la plus authentique et la plus certaine, même abstraction faite de la révélation divine, sous l'inspiration de laquelle Moïse l'a écrite. C'est ce que nous allons vérifier dans le chapitre suivant.

Mgr MAUPIED.

(*à suivre*)

LE DÉLUGE BIBLIQUE

Observations sur le livre de M. l'abbé Al. Motais :

Le Déluge biblique devant la Foi, l'Écriture et la Science.

Si le livre de M. l'abbé Motais fait son chemin, ce ne sera pas sans avoir rencontré la critique sur son passage. Les opinions qui y sont développées ayant été d'abord mises au jour en articles détachés, dans la *Controverse*, furent vivement attaquées dans cette même revue. Et pourtant l'auteur n'a pas eu pour but, nous dit-il en son avant-propos, de faire une œuvre de polémique. Eh bien, nous non plus, nous ne voulons pas entamer ici une polémique avec M. l'abbé Motais : notre but est uniquement de signaler dans son œuvre les points qui nous semblent gâter le fruit que la cause catholique aurait pu en retirer. Tout en reconnaissant pleinement les bonnes intentions, le talent et le travail de l'auteur, nous pensons que plusieurs de ses pages ne sont pas entièrement conformes aux principes de la théologie catholique.

De plus il met en cause M. l'abbé Rault, ancien supérieur du séminaire de Séez, et le cardinal Franzelin dont nous avons eu autrefois l'honneur de suivre les leçons. Nous ne voudrions pas que les lecteurs du *Déluge biblique* pussent croire que les théories, exposées dans ce livre, ont été enseignées ou adoptées par M. Rault dans son *Cours élémentaire d'Écriture sainte*. D'un autre côté, il nous a semblé que la doctrine de l'illustre pro-

fesseur du Collége Romain n'avait pas été bien comprise, et qu'elle n'était pas rendue avec exactitude. Dans les explications de M. le professeur de Rennes, nous n'avons pas retrouvé la netteté de langage de notre maître.

Voilà ce qui nous a déterminé à écrire ces *observations*.

Le livre de M. l'abbé Motais peut se résumer ainsi : Il y a des théologiens et des exégètes qui prétendent que les eaux du déluge couvrirent le globe tout entier. — D'autres sans aller aussi loin, veulent au moins que tous les hommes, à l'exception de la famille de Noé, aient péri dans le déluge. — Ni l'une ni l'autre opinion n'est appuyée sur des arguments de valeur. — Disons donc, nous le pouvons, que non seulement la déluge ne s'étendit pas sur toute la terre, mais que ce châtiment divin épargna des hommes qui n'étaient pas de la famille sauvée dans l'Arche.

Pour faire accepter ce thème nouveau, l'auteur a cru nécessaire d'exposer ses idées sur l'inspiration du récit mosaïque, et sur l'autorité de l'interprétation que la tradition nous en a donnée.

C'est là surtout qu'il nous paraît être à côté de la vérité. Ces deux points, l'inspiration de la narration de Moïse, l'autorité de l'interprétation traditionnelle, sont donc le principal objet de l'étude que nous entreprenons. C'est le terrain sur lequel nous critiquons M. l'abbé Motais. Le reste a moins d'importance à nos yeux, et nous ne voulons pas en donner une réfutation détaillée.

Notre travail est une thèse de théologie, plutôt qu'une discussion scientifique sur la géologie, la linguistique. 'ethnographie, l'histoire.

En entrant en lice contre les défenseurs de l'universalité, l'auteur leur déclare que, avant tout, il faut résoudre la question suivante :

« Qui parle dans la narration du déluge, Dieu ou l'é-
« crivain sacré ? Non pas que l'inspiration du fond puisse
« être mise en doute, mais parce qu'il importe de savoir
« si nous avons sous les yeux la pensée divine dans sa
« forme originelle ou simplement sa reproduction subs-
« tantielle. On ne peut douter que nous ne possédions
« dans la page biblique la tradition noachique très-fidé-
« lement transmise. Mais comment le projet divin fut-il
« communiqué à Noé ? N'est-ce point par des visions,
« par des illuminations intérieures, soudaines, succes-
« sives, où le jeu des mots ne trouvait point de place ?
« Et d'ailleurs, quand nous voyons les apôtres répéter,
« malgré l'inspiration qui les guide, d'une façon diffé
« rente les paroles de la Cène, nous sommes assurément
« fondés à croire que la tradition noachique à laquelle
« Moïse revient peut-être, comme le dit M. Vigouroux,
« en épurant les annales chaldéennes, n'est pas gardée
« avec un plus grand scrupule de formes, et que nous
« nous trouvons en face d'un récit très-exact, mais
« rendu en langage oriental par le *chalam* de Moïse. »

Nous avons cru devoir citer le passage *in extenso*, parce que les questions qu'on y soulève sont d'une extrême gravité.

Il est d'ailleurs très-difficile de voir au juste la pensée de l'écrivain ; on se croirait en présence d'un fragment du *Sic et non*.

Que veut-on nous faire entendre ? A la première phrase, il faut douter si c'est Dieu ou l'écrivain sacré qui parle dans le récit biblique. La seconde phrase affirme que certainement le récit mosaïque est inspiré quant au fond, en d'autres termes, qu'il est de Dieu, Ce récit est *certainement* la tradition noachique *très-fidèlement* transmise; Moïse revient *peut-être* à cette tradition. Son récit est *très-exact*, mais il ne garde pas la tradition

avec un grand scrupule de formes. Ainsi, les assurément, les peut-être, les affirmations, les doutes, les questions, les réponses se croisent, se heurtent et échappent à ceux qui tentent de les saisir.

Quoiqu'il en soit, nous allons reprendre une à une les propositions contenues dans cette page, et montrer qu'elles ne sont pas admissibles. On met en doute si c'est « Dieu ou l'homme qui parle » dans la narration biblique du déluge, si nous y trouvons la pensée divine *dans sa forme originelle ou simplement sa reproduction substantielle.*

D'abord, que signifie ce mot, *dans sa forme originelle*? On peut considérer la forme originelle de la pensée divine soit dans la révélation faite à Noé, soit dans l'inspiration par laquelle Moïse est guidé en écrivant. Impossible à nous de deviner en face duquel des deux patriarches l'auteur se place pour formuler son doute : « Avons-nous la pensée divine dans sa forme originelle ? » Du reste, la réponse que nous allons donner est complète dans l'une ou l'autre hypothèse. Sur le point mis en question par M. l'abbé Motais, nous avons non pas des opinions, mais la doctrine infaillible de l'Église. Rappelons quelques principes. Le concile de Trente a condamné ceux qui ne recevraient pas comme sacrés et canoniques les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les livres entiers, avec toutes leurs parties : *libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt.* Sur le même objet, le concile du Vatican a uni son autorité et sa décision à l'autorité et à la décision des Pères de Trente.

Or, jamais personne n'a douté que les chapitres VI, VII, VIII de la Genèse fissent partie de l'intégrité des livres saints, fussent une partie de l'Écriture. Ils sont donc inspirés comme toute l'Écriture canonique. En d'au-

tres termes, c'est Dieu qui nous y parle, c'est Dieu qui en est l'auteur, selon la formule consacrée par les conciles et par toute la tradition. Toutes les pensées que nous y trouvons sont les pensées de Dieu, et l'expression employée par l'écrivain a rendu exactement, *infailliblement* ces pensées.

« Les Écritures sont les véridiques paroles de l'Esprit-Saint, dit saint Clément romain dans son Épître aux Corinthiens, *veraces dictiones Spiritus sancti* » — « Les écrivains sacrés, dit S. Justin, n'ont qu'à recevoir l'influence et le mouvement du plectre divin, qui, dans les mains de l'Esprit-Saint, leur fait rendre, comme à des instruments harmonieux, les sons de la vérité céleste et divine (1). »

« Nous savons bien, dit S. Grégoire le Grand, que l'Esprit-Saint est l'auteur des livres. Quand donc nous recherchons de quel écrivain ils sont, que faisons-nous ? Nous lisons la lettre, et nous nous préoccupons de découvrir la plume qui en a tracé les caractères ; *quid aliud agimus, quam legentes litteras, de calamo percontamur* (2) *?* » Dieu, au dire de S. Jean Chrysostome, nous a envoyé sa lettre, comme on fait aux absents. C'est Dieu qui a écrit la lettre, Moïse nous l'a apportée : *Deus veluti longe absentibus litteras misit, quas quidem litteras dedit Deus, attulit Moyses* (3).

« Nous, dit encore S. Grégoire de Nazianze, qui reconnaissons la parfaite véracité de l'Esprit-Saint dans chaque ligne, chaque détail, nous ne saurions concéder que l'écrivain sacré ait parlé sans discernement, même dans les plus petites choses : *Nos qui perfectam veracitatem Spiritus etiam usque ad levem apicem et lineam*

(1) S. Justin, *Cohort. ad Græc.* n. 8.
(2) S. Greg. M. *Præf. in Job* III n. 2. 3.
(3) S. J. Chrys. *Hom.* 2 *in Genes.* n° 2.

extendimus, non concedimus, neque enim fas est, vel res minimas a scriptoribus esse temere positas (1). »

Telle est la réponse que la doctrine catholique donne à cette question : « Qui parle, Dieu ou l'écrivain sacré ? »

Avec les Pères, nous sommes très-loin de la théologie de Monsieur l'abbé Motais.

C'est bien la pensée divine elle-même que nous trouvons dans les Livres saints. Elle y est dans sa plénitude, sans altération et sans alliage de la pensée humaine. Voudrait-on dire que l'inspiration est parfois interrompue et que l'écrivain est abandonné à ses propres ressources ? Nous n'attribuons pas cette pensée à l'auteur de la page que nous critiquons, puisqu'elle irait contre les définitions de Trente et du Vatican. Il n'y a donc pas lieu de douter si dans le récit biblique nous avons la parole de Dieu dans sa forme originelle.

Il est vrai, Moïse écrit avec son propre style. Il peut bien aussi avoir consulté les *Annales Chaldéennes*. L'inspiration divine n'exclut pas le travail personnel de l'écrivain. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, si le style n'est pas inspiré, du moins, il rend *infaillible-ment* la pensée inspirée. Dieu étant l'auteur du livre, il faut bien qu'il veille sur l'écrivain et l'assiste, pour que l'expression ne dénature pas la pensée divine. Si oriental qu'on suppose le « chalam de Moïse, » il rend exactement le sens conçu et voulu par Dieu.

Les annales chaldéennes que Moïse aurait consultées renfermaient-elles des exagérations de pensée ou de style ? Nous ne discutons pas cette matière ; elleest de peu d'importance pour le théologien. Moïse a peut-être étudié, épuré ; mais c'est Dieu qui lui a dicté ce qu'il avait à écrire.

(1) Gregor. Naz. *Or. II. de Fuga sua,* n° 105.

Sa narration nous offre comme garantie de véracité, non seulement la « tradition noachique, fidèlement conservée; » mais l'autorité de Dieu : *Numquid ab hominibus doceor, ut hæc loquar ? Is ipse, qui cum hæc non essent, fecit ut essent, linguam meam ad isthæc enarranda impulit. — Igitur, obsecro, ita auscultemus, ita nostris ratiociniis longum vale dicamus, quasi hæc, non jam a Mose, sed per linguam Mosis, ab ipso universorum Deo audiamus.*

« Est-ce que ma science me vient des hommes ? Si je « parle, c'est que Celui qui a créé toutes choses fait racon- « ter à ma langue les prodiges de ses œuvres. — C'est pour- « quoi, je vous en prie, écoutons, renvoyons bien loin les « raisonnements humains. Écoutons, ce n'est plus Moïse « que nous entendons : par la langue de Moïse, c'est le « Maître de l'univers qui nous parle (1). »

Rapprochons de ces paroles ce que dit M. l'abbé Motais dans le passage que nous avons cité, et ce qu'il répète à la page 53, en comparant le récit du déluge à la prophétie de Sophonie sur le châtiment réservé aux impies. « Nous n'avons pas ici (dans la prophétie de « Sophonie) comme dans la Genèse, un récit traditionnel « qui a traversé les siècles, et dont un écrivain lointain « nous retrace le souvenir gardé peut-être seulement « par des mémoires humaines. La parole de Dieu même « résonne à l'oreille du prophète et sa voix n'est qu'un « écho. »

C'est justement ce qu'il faut dire de Moïse. La lumière qui le guide ne lui vient pas du récit traditionnel, il entend la parole divine qui l'inspire, et il n'en est vraiment que le fidèle écho. Ne savons-nous pas que dans l'antique tradition, on appelait prophète tout écrivain

(1) S. Jean Chrys. l. c.

sacré, pour marquer qu'il était sous l'action immédiate de Dieu. Que nous parle-t-on d'*écrivain lointain* ? Avec Moïse nous ne sommes pas plus loin de Dieu qu'avec Sophonie. Ce que Moïse nous raconte n'est pas plus le souvenir d'une mémoire humaine que la prophétie de Sophonie. — Moïse est historien; il raconte des faits passés ; mais l'inspiration les lui rend présents, l'Esprit Saint les lui dicte.

Nous ne savons que penser des visions, des illuminations *intérieures*, *soudaines*, *successives de Noé*. Puisqu'il y a prophétie, Noé fut éclairé par Dieu comme les autres prophètes. Et s'il fallait dire d'Isaïe, de Daniel, de Malachie, ce qui est insinué au sujet du saint patriarche dans la page que nous examinons, en quel dédale serions-nous ! Qui pourrait donc reconnaître le point où s'arrête l'inspiration divine et où l'imagination orientale commence à teindre la vérité de ses nuances ? Dira-t-on, comme l'a fait Monsieur l'abbé Motais dans la question présente, que l'idée personnelle de l'écrivain commence au point où les idées prises à la rigueur paraissent naturellement impossibles ?

Est ce que cela ne sent pas le naturalisme ?

Nous sommes bien obligé de l'avouer, après l'analyse que nous venons d'en faire, dans cette page où sont soulevées et tranchées des questions si graves, sous les expressions enflées, la part de la vérité nous semble tout-à-fait minime. Une goutte d'absinthe rend amère toute la liqueur contenue dans le vase où elle tombe. Il est telle page qui suffirait seule à donner un goût singulier à tout un livre. C'est pour cela que nous l'avons si longuement et si attentivement examinée.

Se croyant en possession de sa thèse sur l'altération de la pensée originelle dans la narration biblique, M. l'abbé Motais pose immédiatement l'assertion suivante.

« Cela étant, il faut observer soigneusement que le « récit Mosaïque se compose de deux parties distinctes. « Il y a d'abord la prophétie ; il y a ensuite sa réalisa- « tion. Le récit du fait dépendant complètement dans sa « teneur de la prédiction qui l'annonce, c'est à la partie « prophétique surtout qu'il convient de s'adresser d'abord, « pour étudier, sous le langage qu'il emploie, la pensée « de l'écrivain. »

Que le récit du fait « dépende dans sa teneur de la prophétie qui l'annonce, » c'est une assertion, mais une assertion sans preuves. Moïse raconte la révélation faite à Noé ou la prophétie, comme il en raconte l'accomplissement, c'est-à-dire en historien guidé par l'inspiration. Il est tout aussi fidèle, aussi infailliblement véridique, aussi exact dans l'exposé de la prophétie que dans la description du fléau qui la justifie. Nous ne voyons pas pourquoi et en quoi le sens de cette seconde partie dépendrait nécessairement du sens de la première.

Nous pensons même qu'il faut dire tout le contraire, et que s'il y a des points obscurs dans la prophétie, nous devons, pour les éclaircir, étudier le récit de l'événement. C'est ainsi qu'on raisonne pour les autres prophètes. Pourquoi changer ici la méthode ?

Au surplus, quand nous laisserions passer cette assertion hasardée, que s'ensuivrait-il ? Dieu n'en serait pas moins l'auteur et le narrateur de la prophétie comme il est le narrateur de l'événement annoncé.

Mal en équilibre sur le terrain de l'Écriture, le « Déluge biblique » tiendra t-il mieux sur la Tradition ?

L'auteur adopte, bien entendu, le principe posé par le concile de Trente : *In rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium non licere contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam interpretari.* Mais il nous en donne une

longue explication dans laquelle se vérifie le proverbe: *in multiloquio non deerit peccatum.* « Si on ne « néglige pas la seconde proposition *ad ædificationem* « *doctrinæ christianæ pertinentium* (il serait plus exact « de dire, la seconde partie de la proposition), on voit « qu'il ne s'agit pas de toute matière de foi ou de mœurs, « mais de matières qui, dans ce cercle, sont de nature à « concourir *notablement* à l'édifice de la foi chrétienne « et à remplir dans le monument une place qui ne peut « rester vide ou mal occupée sans conséquences fâcheuses: « *in his quæ pertinent ad fidem et mores, atque ad* « *ædificationem doctrinæ christianæ*, dit le P. Per- « rone, P. 2. C. 3. col. 1141. » — Et où donc est le *notablement* si utile à l'auteur pour ses théories? Nous ne le trouvons ni dans le Concile ni dans Perrone.

Citons encore. « Cette façon de comprendre, en matière « scripturaire, la règle de la foi catholique, est exacte- « ment celle du Concile, nous apprend Pallavicini lui- « même. D'après lui, le Concile n'a point entendu pres- « crire comme le prétend *Suavis* une règle nouvelle, et « restreindre par de nouvelles lois la manière d'inter- « préter le verbe de Dieu, mais déclarer simplement « illicite et hérétique ce qui l'était de sa nature, et ce « qui avait été estimé et proclamé tel par les Pères, par « les Pontifes et par les Conciles. »

Après cette explication, ne croirait-on pas que *Soave* donnant aux paroles des Pères de Trente plus d'extension qu'elles n'en comportaient, Pallavicini s'est cru obligé de lui montrer qu'il poussait trop loin le scrupule de la soumission? Or, la vérité est que Soave accusait le Concile d'avoir innové en matière de foi, et que Pallavicini détruit cette accusation, en montrant la règle exprimée à Trente, toujours suivie et reconnue dans l'Eglise. Quelle ressource M. l'abbé Motais peut-il trouver là?

Il n'est pas plus heureux dans ses citations du cardinal Franzelin (1). « Il existe de grandes différences entre les objets matériels de la foi ; ils n'ont pas tous une égale nécessité. » — C'est la traduction de ces paroles : *est inter objecta fidei materialia discrimen, quatenus non omnium æqualis est necessitas, ut explicite ac in se ab omnibus fidelibus cognoscantur, atque ita explicite credantur* (2).

Pourquoi avoir supprimé dans la traduction ces derniers mots, *il n'est pas nécessaire que les fidèles connaissent tous les dogmes explicitement et les croient de même* ? Ils donnent au juste la pensée du savant cardinal, et M. l'abbé Motais les connaissait puisqu'il les cite en latin dans une note. Mais il se pourrait faire que cette phrase explicative réduisît à néant l'argumentation que l'on veut étayer. En effet, de ce que les fidèles ne sont pas tenus de croire explicitement toutes les vérités révélées, on ne doit pas conclure que l'autorité de la Tradition ne s'étend pas à ces sortes de vérités. Telle n'est pas non plus la conclusion de l'auteur. Mais quelle est donc bien précisément sa pensée ? Et où sera la règle pour discerner les vérités qui ont une *notable* importance dans la foi, d'avec celles qui n'ont pas ce caractère ? Écoutons.

« Il nous paraît permis d'admettre avec des théolo-
« giens de la plus haute marque, que le système de la
« doctrine catholique pivote autour de deux centres tout
« à la fois distincts et unis, la divinité de Jésus et la
« divinité de l'Église. » Pivoter autour de deux centres ? Nous n'avons jamais ouï, jamais vu et jamais nous ne pourrons concevoir ce phénomène de mécanique.

(1) p. 122.

(2) Franzelin, *de divina Traditione et Scriptura*, th. 23, p. 238. — (Edit. 1875, p. 283).

« Plus une vérité biblique est en rapport immédiat « avec ces deux idées génératrices de la doctrine chré- « tienne..... plus par conséquent elle jette de jour sur la « sphère doctrinale entière et devient nécessaire *ad* « *ædificationem doctrinæ christianæ*. Mais les vérités « dogmatiques et morales qui procèdent de la vie de « Jésus et constituent l'être surnaturel de l'Église, ne « sont relativement ni très nombreuses, ni très étendues « dans le cercle des révélations bibliques (1). »

Où donc apprenons-nous, si ce n'est dans le passage qui vient d'être cité, que *les vérités dogmatiques et morales qui procèdent de la vie de Jésus et qui constituent l'être surnaturel de l'Église ne sont relativement ni très nombreuses, ni très étendues dans le cercle des révélations bibliques* ? Ce *relativement* n'est pas d'une grande précision. On dit en note, il est vrai, que l'on entend parler des vérités fixées par l'interprétation traditionnelle. Cette note eût été à sa place dans le texte. Nous ne voulons pas dire cependant qu'elle le rendrait exact.

Deux notes qui se trouvent à la page 126, ne nous donnent pas plus complète satisfaction. « N. 1. Nous ne « prétendons pas que tous les faits historiques de la « Bible et tous les dictons moraux des livres sapientiaux, « par exemple, ne relèvent point de l'interprétation des « Pères, mais nous prétendons que bien que certaine- « ment vrais et justes, il y en a un bon nombre qui ne « confinent pas d'assez près au dogme et à la morale « chrétienne, pour que l'interprétation traditionnelle « puisse certainement les atteindre au nom de la loi « conciliaire de Trente et du Vatican.

« N. 2... Cherchez en dehors des graves matières

(1) PP. 125, 126.

« dans lesquelles est intervenu son jugement suprême « (de l'Église), combien (de textes) sont regardés comme « interprétés infailliblement par l'unanime exégèse des « Pères. Le nombre en est extrêmement limité. »

Avons-nous donc libre carrière en dehors des définitions de l'Eglise et de quelques points très peu nombreux interprétés par l'unanime exégèse des Pères ? Munis de cette permission de raisonner et d'errer, où nous arrêterons-nous, surtout quand nous verrons un exégète se déclarer indépendant dans une question historique aussi importante que la question de l'universalité du déluge ?

En vain nous déclare-t-il que son intention n'a pas été de donner la mesure exacte dans laquelle la règle de Trente peut s'appliquer à l'interprétation des textes particuliers de l'Écriture. Pourquoi donc avoir tant écrit et d'une façon si obscure ?

Évidemment, le but est de montrer que le terrain sur lequel on se place est inaccessible à l'autorité des Pères. Il est certain que l'Église n'a pas fixé par son suprême et authentique jugement l'interprétation des textes bibliques dont se compose la narration du déluge. Reste à savoir si elle n'a pas assez dit pour que ceux qui vont à la suite de M. l'abbé Motais, soient exposés à la note d'erreur et de témérité.

Il semble revenir sur ses pas en citant à nouveau le cardinal Franzelin. « Lorsqu'on recherche, (c'est la tra- « duction du texte de Franzelin), quelle est la mesure « d'autorité que possède dans une question le consen- « tement unanime des Pères, la seule chose, au moins « la première chose à faire, n'est pas d'établir comme « a priori une distinction fondée sur la différence qui « existe entre les matières qui, de leur nature, touchent « à la foi, et celles qui n'y touchent pas. » (Que nous

disiez-vous donc, Monsieur l'abbé?). « Il faut, ce qui est « plus sûr, distinguer entre les diverses manières dont « une doctrine est proposée par eux, et voir si ce con- « sentement révèle manifestement la pensée de regar- « der cette doctrine comme appartenant à la foi com- « mune de l'Église, ou si, au contraire, ce consentement « existe au sujet d'une doctrine ou d'une explication de « doctrine présentée seulement comme religieuse et « comme vraie, mais non pas assez clairement proposée « comme dogme de foi (1). »

Pourquoi avoir omis dans cette traduction les deux ou trois dernières lignes de l'alinéa? Franzelin continue : *dans ce dernier cas* (lorsque la doctrine nous est présentée comme religieuse et vraie), *aller contre l'enseignement commun des Pères, ce sera, la plupart du temps, s'exposer à la note d'erreur et de témérité ; nota erroris vel temeritatis plerumque non carebit.*

Monsieur l'abbé Motais a cité ces dernières paroles dans une note en latin et ne les a pas reproduites dans sa traduction. Aurait-il donc vu « in cauda, » non pas « venenum, » mais « monitum? » Peut-être.

En tout cas la conclusion qu'il tire de cet avertissement est tout opposée à celle que l'on devait attendre. « D'où il suit, que ce serait négliger le principal élément « d'élucidation et marcher beaucoup trop vite en besogne, « que de trancher d'un coup et d'une phrase, en cette « grave et complexe matière, sans étudier dans quelles « conditions se manifeste le consentement unanime des « Pères. Car enfin, fût-il démontré que la matière peut « appartenir à la foi, pour qu'elle devienne une vérité de « cet ordre, un jugement authentique est requis. »

Mais l'auteur que vous venez de citer dit expressé-

(1) Op. cit., s. 2, c. 1, th. 13. — Edit. de 1875, p. 182.

ment que, en dehors du jugement définitif qui marque la limite entre la foi et l'hérésie, il y a encore dans la Tradition une autorité qu'on ne saurait méconnaître sans paraître téméraire, et sans danger d'être dans l'erreur. C'est à n'en pas croire ses yeux. On dirait d'un homme qui joue avec les textes. Il s'agit pourtant d'une affaire très-sérieuse ; soustraire à l'autorité des Pères l'interprétation d'une page de la Bible, proposer des explications contraires à l'enseignement de la Tradition : avant de s'avancer jusque-là, il faut y regarder à deux fois.

Dans ces questions fondamentales de la Tradition et de l'inspiration des Écritures, ce qu'il faut rechercher avant tout, c'est la netteté de la doctrine et l'exactitude du langage, *formam sanorum verborum.* Nous croyons que la faute est beaucoup plus au bout de la plume que dans l'esprit de M. l'abbé Motais ; mais enfin, le livre tel qu'il est mérite des reproches.

A ceux que nous venons de faire, nous pourrions en ajouter d'autres encore, si notre travail ne nous paraissait déjà trop développé.

Volontiers, nous en resterions là et nous passerions sous silence les théories de l'auteur sur l'étendue plus ou moins grande du déluge.

Nous en dirons un mot cependant, pour indiquer les raisons qui nous empêchent de les adopter.

1° *L'universalité absolue du déluge.*

Le « Déluge biblique » combat la thèse de l'universalité absolue par un argument auquel on ne s'attendait pas, le rire, l'ironie. L'inondation diluvienne, la réunion des animaux dans l'arche, l'arche elle-même, l'intervention des anges pour provoquer ou pour faire cesser le fléau : ces choses ont fourni à l'écrivain matière à plai-

santerie. Il a pourtant l'esprit trop sérieux pour ne pas bien se rendre compte de la valeur de ce raisonnement : je ris de vous, donc vous avez tort. L'ironie ne prouve rien ; c'est l'arme de ceux qui n'en ont pas de meilleure, l'arme qui peut blesser l'adversaire, mais non le vaincre ; le rire est la ressource de l'impuissance.

Et quand M. l'abbé Motais se moque de l'opinion qu'il n'admet pas, sur qui retombent ses plaisanteries ? Sur des hommes qui aiment comme lui la cause catholique, et même sur les Pères de l'Église. Sur quelles lèvres font-elles venir le sourire ? Que dira la « tourbe des lecteurs légers de M. Renan ? »

Et si les impies eux-mêmes ont jeté leur sarcasme à nos saintes Écritures ; et si leurs moqueries parvenues jusqu'à nous, sont justement ce que nous retrouvons dans un livre écrit pour la cause chrétienne, n'est-ce pas un malheur pour ce livre ? On lit à la page 224 : « Vossius gâta tout, en qualifiant l'opinion générale avec un dédain plein de hauteur. Ce qu'il appelait une pieuse bagatelle avait été admis par l'exégèse ancienne, et par conséquent avait droit à plus d'égards, à plus de respect. »

C'est vrai ; et peut-être que celui qui écrit ces paroles dicte lui-même sa propre sentence.

Mais nous avons recours au miracle pour expliquer comment le monde entier fut submergé. Ce serait bien de résoudre ainsi la difficulté, « si tout le monde était charbonnier (1). »

Châteaubriand, qui ne l'était pas, traitait la chose plus gravement : « Hommes présomptueux, avez-vous pénétré dans les trésors de la grêle, et connaissez-vous les réservoirs de cet abîme où le Seigeeur a puisé la mort au jour de ses vengeances (2) ? » Nous voyons dans

(1) P. 15.
(2) *Génie du Christianisme*, 1re P. L. IV. c. 4.

cette réponse autre chose que le trait d'un écrivain de génie. C'est la réponse de la théologie catholique.

2° *L'universalité restreinte.*

Toutes les raisons qui militent contre l'universalité restreinte vont évidemment contre l'universalité absolue.

Or, ces raisons, l'auteur les tire de ses principes sur l'inspiration de la narration de Moïse, et sur la Tradition. Ayant déclaré l'existence de l'hyperbole, voici le raisonnement qu'il fait : Ceux qui veulent que tous les hommes aient péri dans les eaux du déluge s'appuient sur les expressions : *finis universæ carnis*, *omnis caro corruperat viam suam*, *delebo hominem quem creavi*, etc., etc. Or ces expressions ou des expressions analogues se retrouvent en d'autres endroits de l'Écriture, où, de l'aveu de tout le monde, la pensée de l'écrivain n'a pas autant d'extension que les termes dont il se sert. Donc, nous pouvons bien interpréter les termes généraux que Moïse emploie, en mettant une restriction dans le sens et la pensée.

De cet argument, nous laissons passer les prémisses sans les concéder, et nous nions la conclusion. Nous la nions, parce que jamais personne ne s'est mépris sur le vrai sens des expressions que l'on compare au langage de Moïse. Soit par le contexte, soit par d'autres circonstances, les Pères et les exégètes ont parfaitement saisi le sens exact des expressions métaphoriques. Pour le récit de Moïse, ils l'ont bien compris aussi, nous en sommes convaincu ; mais la plupart d'entre eux l'ont pris *prouti verba sonant*, et n'y ont pas vu d'hyperbole.

On nous cite la prophétie de Sophonie qui contient des expressions pareilles à celles du récit de Moïse. Et cependant, Sophonie, de l'aveu de quelques interprètes, n'avait

en vue que les Juifs et quelques peuples voisins. Mais ces interprètes, en disant que la prophétie s'appliquait d'abord aux Juifs, ont-ils nié qu'elle eût trait ultérieurement à l'universelle destruction du monde, à la fin des temps ?

Voilà pourtant toutes les ressources dont M. l'abbé Motais dispose contre ses adversaires.

3° *La non-universalité.*

Dans ce qu'il appelle la partie positive de son ouvrage. nous voyons bien quelques difficultés à résoudre, mais non des preuves.

N'affirmons pas, c'est le conseil qui nous est donné, que le déluge s'est étendu à toute la terre et a fait mourir tout le genre humain. La géologie pourrait un jour venir dire le contraire. — Oui, mais en attendant, la géologie ne dit rien. Il faudrait qu'elle parlât pour fournir à ceux qui s'en occupent des arguments positifs, des « parties positives » pour leur livre.

Une autre objection. Les langues passent comme par trois phases : elles sont d'abord monosyllabiques, puis agglutinantes, et enfin flexionnelles, ce qui est leur plus haut point de perfection.

Or le langage était encore à sa période primitive au temps de Noé. Et cependant peu de temps après le déluge, nous trouvons des langues arrivées à l'état flexionnel. Donc..... Quelle est la conclusion ? Elle devrait être que les peuples qui parlent ces langues ne descendent pas de Noé.

Mais non. L'auteur nous dit que ces langues arrivées à la perfection se trouvaient chez les descendants de Sem, Cham et Japhet. — Il n'y a donc pas lieu de nous faire cette question : « Comment trouver entre Noé et les

« temps historiques où nous trouvons toutes les langues « parlées par les descendants de Sem, Cham et Japhet « déjà rendues à l'état flexionnel, un espace suffisant « pour permettre la métamorphose qu'a dû subir la « langue paternelle? »

Nous répondons, puisque les peuples issus des fils de Noé parlaient une langue si parfaite peu de temps après le déluge, c'est que la langue enseignée par Noé à ses fils était déjà parfaite.

Et en effet, c'est sans aucune preuve que l'on affirme que la langue parlée aux premiers jours du monde était imparfaite et isolante. Dieu avait sans doute donné à l'homme un langage en rapport avec l'état de perfection dans lequel il l'avait créé.

Même force dans l'argument tiré de ce fait que déjà les nègres existaient au temps de l'Exode. Depuis le déluge jusqu'à Moïse, un espace de temps assez long s'écoule pour que ces peuples aient pu se former.

Enfin, Moïse, dans l'énumération qu'il fait des nations issues de la famille de l'Arche, ne cite pas tous les peuples. Donc tous les peuples n'ont pas les Noachides pour ancêtres.

Nous répondons que Moïse n'avait point pour but de dresser une liste complète des peuples existants, et que sa liste n'est pas exclusive. Si nous disions : voici les défauts du livre de M. l'abbé Motais, nous n'entendrions pas affirmer que son livre n'a pas d'autres défauts. De même, quand Moïse dit : voici les familles sorties de Noé, il n'entend pas affirmer que, en dehors de l'énumération faite par lui, il n'y a pas de peuples dont l'origine remonte à Noé.

Nous ne trouvons donc pas les raisons de M. l'abbé Motais assez fortes pour nous déterminer à accepter sa

théorie. Nous ne voyons rien de positif dans la partie positive de son ouvrage.

Nous n'avons fait que toucher ces questions. Ce que nous avons voulu réfuter, ce sont les principes du livre ; c'est dans les principes surtout que nous le trouvons dangereux.

Si nous devions dire notre opinion sur le fond même de la question de l'universalité du déluge, nous nous contenterions de transcrire une page à laquelle M. l'abbé Motais a fait allusion.

« Le déluge a été universel, au moins en ce sens qu'il « a inondé tous les pays alors habités et fait périr tous « les hommes et tous les animaux qui s'y trouvaient. « Toujours on a vu dans cet événement un châtiment « universel infligé à l'ancien monde, à cause de ses « crimes.

« Mais le déluge a-t-il été absolument universel, c'est-« à-dire, a-t-il couvert simultanément toutes les parties « du globe habitées ou non habitées ? A-t-il fait périr « sans exception tous les animaux ? Cette question libre-« ment agitée dans l'École est une de celles sur les-« quelles l'Eglise n'a point cru devoir se prononcer.

« L'opinion d'Isaac Vossius a été adoptée par un « grand nombre de savants catholiques.

« On est même allé de nos jours beaucoup plus loin. « Quelques auteurs catholiques ont cru pouvoir suppo-« ser que le déluge avait seulement détruit le noyau « principal de l'humanité.....

« Il ne nous appartient point de juger ni de qualifier « cette opinion dont nous laissons toute la responsabilité « à ses auteurs. Nous conviendrons même que le texte « sacré, malgré la généralité apparente de ses expres-« sions, ne serait pas *absolument* incompatible à cette « interprétation.

« Mais avant d'admettre, fût-ce simplement à titre « d'hypothèse, une explication si nouvelle et si hardie, « il faudrait avoir des raisons excessivement fortes (1).»

Voilà qui est vraiment sage. C'est assez pour fermer la bouche aux lecteurs légers et aux hommes de la prétendue science moderne qui voudraient attaquer nos croyances.

Aller plus loin, ce n'est plus défendre la cause du christianisme, c'est marcher à l'aventure, et probablement s'avancer au delà des bornes de la prudence.

V. Prunier.
Professeur au grand Séminaire de Séez.

(1) H. Rault, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, t. 1, p. 168.

PLAIN-CHANT

Examen d'un livre intitulé : *Étude sur le chant grégorien*, par Thiéry, docteur en droit.

DERNIER ARTICLE

Nous avons examiné les quatre premiers chapitres. Nous terminons, dans le présent article, l'examen de cet ouvrage.

§ 5. — *Examen du cinquième chapitre.*

Le cinquième chapitre est intitulé : *Des diverses espèces de chant.* Au premier abord, on ne saisit pas complètement la signification de ce titre. L'auteur entend par là le chant des diverses parties de l'Office et de la Messe. Encore, le titre ainsi exprimé serait applicable à tout le reste de l'ouvrage. Le cinquième chapitre renferme seulement le chant : 1° des oraisons; 2° de l'épître ; 3° de l'évangile ; 4° du capitule ; 5° des versicules; 6° des absolutions et bénédictions, des leçons et des prophéties ; 7° des versets au commencement de l'Office. Il est naturellement divisé en sept sections.

Dans la première section, relative au chant des oraisons, nous trouvons toutes les rubriques relatives aux oraisons, puis les règles que nous avons tracées t. xxx, p. 274 et suiv.. En parlant du chant des oraisons,

M. Thiéry donne une règle qui ne paraît pas incontestable. Ainsi qu'il est dit t. xxx, p. 289, il est des oraisons qui ne se partagent pas en trois parties, et dans lesquelles il n'est pas possible de faire un demi-point sans couper la phrase. D'après la rubrique du Cérémonial des Évêques, le demi-point se fait au point et virgule ; mais, dit l'auteur, il peut se faire à une simple virgule, pourvu que la phrase soit susceptible de division. Cette assertion paraît exacte ; mais il serait peut-être mieux de dire qu'alors il y aurait un point et virgule dans un Missel bien ponctué : le point et virgule indique ici le demi-point plutôt que la suspension du sens de la phrase. Dans les oraisons qu'il donne pour exemple, il y a une suspension évidente. D'abord, c'est l'oraison de plusieurs martyrs. *Deus qui nos concedis*, dont la seconde partie est cette prière : *Da nobis in æterna beatitudine de eorum societate gaudere*. Il cite encore la seconde partie de l'oraison du troisième dimanche après l'Epiphanie : *Atque ad protegendum nos dexteram tuæ majestatis extende*. Il parle enfin de la postcommunion du troisième dimanche après Pâques, dans laquelle, dit-il, il convient de faire les trois pauses. Cette postcommunion est la suivante : *Sacramenta quæ sumpsimus, quæsumus Domine : et spiritualibus nos instaurent alimentis ; et corporalibus tueantur auxiliis*. On pourrait se demander s'il y a lieu de faire une suspension entre le sujet et le verbe, ou entre le verbe et le régime, dans une même phrase. C'est pour éviter cet inconvénient que nous avons donné, t. xxx, p. 279, l'oraison du troisième dimanche de l'avent, comme ne pouvant avoir de demi-point. Doit-on dire la même chose de l'oraison du commun des Martyrs, *Deus qui concedis*, et de celle du troisième dimanche après l'Épiphanie, dont nous avons parlé au même lieu ? Ces deux oraisons renferment une phrase incidente que ne contient pas la première ; les mots *in æterna beatitudine* et *ad protegen-*

dum nos se détachent de la phrase principale et pourraient être précédés et suivis d'une virgule : cette nuance suffirait peut-être pour permettre le demi-point. On dira la même chose de la postcommunion du troisième dimanche après Pâques ; la phrase ne se suit pas assez pour interdire la suspension ; mais peut-être aussi serait-il mieux de faire le point au mot *alimentis*, et d'omettre le demi-point. Ce sont des questions d'application sur lesquelles on peut, ce semble, suivre à volonté l'une et l'autre solution. Quant à l'usage de commencer chaque phrase de l'oraison festivale par un *la* sur la première syllabe pour monter à l'*ut* à la deuxième, il ne peut pas servir de règle pour un diocèse, pas plus que les notes d'agrément.

Le chant de l'épître, dont on parle dans la deuxième section, est donné *recto tono*, suivant le *Directorium chori*. Nous ne trouvons pas ici les détails historiques que renferment les *Mélodies grégoriennes*, t. 232 et 233, détails qui peuvent nous instruire sur la valeur des chants en usage dans plusieurs de nos diocèses. M. Thiéry fait, du reste, l'observation indiquée t. xxx, p. 473, que le chant de l'épître ne doit pas être une simple lecture. Nous ne revenons pas ici sur ce qui a été dit à cet égard t. xxx, p. 470 et suiv. Mais il paraît un peu surprenant que M. Thiéry ajoute : « l'épître est suivie de la réponse *Deo gratias*, qui se chante sur le ton de la dominante. » Et il note ces mots après le chant de l'épître du Jeudi saint, qu'il prend pour exemple.

Les mêmes observations s'appliquent au chant de l'évangile, dont il est traité dans la troisième section. Les détails historiques font défaut. L'auteur fait aussi répondre *Laus tibi Christe* par le chœur. On trouve encore ici une théorie difficile à admettre, pour les raisons données t. xxx, p. 274 et suiv. L'auteur enseigne d'abord que si la phrase se termine par un monosyllabe, on ne fait aucune inflexion. Nous avons vu que cette règle est fortement controversée ; il soutient encore

qu'on ne doit pas anticiper l'inflexion, quand même elle correspondrait à une pénultième brève. Ce principe ne peut s'accorder avec ce qui est dit à l'endroit cité.

L'auteur donne, dans la quatrième section, le chant du capitule comme il est indiqué dans tous les livres choraux.

Quant au chant des versicules, dont nous avons parlé t. xxx, p. 561 et suiv., et qui sont l'objet de la cinquième section, M. Thiéry admet l'introduction du *si* bémol, dont nous avons dit un mot au même lieu, p. 562. Les autres auteurs improuvent cette cadence.

La sixième section est consacrée à l'indication du chant des absolutions, des bénédictions, des leçons et des prophéties. Ces chants sont indiqués comme ils sont notés partout. Mais à la bénédiction pontificale on autorise le *si* bémol, suivant ce qui est dit ci-dessus, comme aux versets.

Dans la septième question, l'auteur parle des versets qui se chantent au commencement de l'Office. Ainsi qu'il est dit t. xxx. p. 539, tous les livres ne sont pas d'accord sur le chant férial du verset *Deus in adjutorium*. Dans quelques-uns, ce verset et ce qui suit est noté *recto tono*. Dans d'autres, il y a un *ré* sur la troisième syllabe du mot *adjutorium* et sur la deuxième du mot *alleluia*. C'est ainsi que M. Thiéry l'indique.

§ 6. — *Examen du sixième chapitre.*

Ce chapitre a pour objet la psalmodie, si l'on consulte le titre ; mais, des neuf sections dont il se compose, les quatre premières seules correspondent à son titre. Dans la première, on traite de la psalmodie à l'Office ; dans la deuxième, du rapport de la terminaison psalmodique avec l'intonation de l'antienne ; dans la troisième, de la psalmodie solennelle, et dans la quatrième, du chant du psaume *Venite*. Il est traité dans

la cinquième du chant des hymnes ; dans la sixième, de quelques chants particuliers ; dans la septième, des répons brefs ; dans la huitième, du chant du verset *Benedicamus Domino;* dans la neuvième enfin, de l'ordinaire de la Messe.

Nous aurions beaucoup d'observations à faire sur les principes exposés dans la première section, si nous n'avions longuement traité cette matière, spécialement t. XXX, p. 153 et suiv. Nous avons eu l'occasion de les rappeler t. XLVII, p. 367 et 558, en rendant compte de deux ouvrages composés sur ce sujet. Les principes que nous avons donnés sont fondés sur une tradition constante jusqu'à nos temps, et sont exposés de la manière la plus claire et la plus exacte dans le traité sur la psalmodie publié par M. l'abbé Petit. Dom Pothier ne donne pas d'autres règles. M. Thiéry s'écarte de ces principes. Selon lui, on peut à volonté adopter trois bases différentes pour régler la manière de faire les médiantes et les terminaisons : 1° celle que nous avons exposée t. XXX, p. 156 et suiv. ; 2° celle dans laquelle on néglige complètement certaines syllabes considérées comme semi-brèves ; 3° celle où l'on ne fait presque aucune attention à l'accentuation. Cette dernière paraît avoir les préférences de l'auteur, qui, au n° 447, p. 846, s'exprime comme il suit : « Depuis « plus d'un siècle, la psalmodie est assujettie à tant « de subtilités et de complications, qu'elle est devenue, « en certains cas, d'une exécution absolument impos- « sible. La méthode qui prédomine aujourd'hui repose « sur ces deux causes..., soumettre le chant à la me- « sure de la poésie latine, et adapter, dans les formules « psalmodiques, une syllabe accentuée à toute note « qui s'élève au dessus de la dominante, même dans « le corps de la phrase. Ces deux règles, qu'on tient « à suivre dans tous les cas, et sans exception, pro- « duisent quelquefois des effets bizarres, ou tout au « moins singuliers, et ne servent le plus souvent qu'à

« dénaturer l'harmonie grégorienne : car, pour en faire « une application rigoureuse, il faut accumuler les « notes sur certains textes, à tel point que les formules « en deviennent méconnaissables, et ne ressemblent « en aucune façon aux modèles de nos livres. » Il cite certains exemples et continue : « Nous essaierons « d'apporter un peu de clarté dans cette matière, et de « dégager la psalmodie de ces difficultés qui en en- « travent l'exécution. Nous espérons pouvoir la rame- « ner à une application saine et rationnelle des règles « de la liturgie, et la rendre à la fois simple, facile et « pratique. » Le numéro suivant ne montre pas d'une manière moins évidente la pensée de l'auteur : « Ne « perdons pas de vue que, d'après notre méthode, « c'est à la quantité liturgique qu'il faut uniquement « s'attacher ; mais, sans en tirer des conséquences « qui aboutiraient à des résultats absurdes et destruc- « tifs de l'harmonie et des formules psalmodiques. » Il appuie ses assertions sur le texte des *Instituta patrum* que nous avons discuté t. xxx, p. 156, et dont nous avons donné l'interprétation d'après les auteurs les plus remarquables. M. Thiéry donne à ce texte un autre sens, et dans ses appréciations, il ne paraît pas tenir beaucoup à chercher une méthode appuyée sur l'autorité. On ne peut raisonnablement affirmer ainsi que les principes les plus autorisés soient d'une exécution impossible, produisent des effets bizarres, destructeurs de l'harmonie et des formules adoptées, et qu'ils doivent être ramenés à une application saine et rationnelle des règles de la liturgie.

Après ces réflexions suit la notation des psaumes suivant les divers modes. L'auteur puise un peu partout les formules qu'il donne, sans avertir ses lecteurs. Après le passage que nous venons de citer, on doit s'attendre à bien des licences. Ces licences se font remarquer dans les trois formules qui, outre la teneur, distinguent chaque mode, et dont nous avons parlé

t. xxx, p. 64 : l'intonation, la médiation ou distinction, et la terminaison ou différence. L'intonation du cantique *Magnificat*, du deuxième mode, porte sur la deuxième syllabe un *sol* après le *fa*, et dans le huitième un *ré* après l'*ut*. On trouve une intonation spéciale de ce cantique pour le dixième mode. Au troisième mode, l'intonation porte une ligature : il semble que cette ligature doit exister, d'après ce qui est dit t. XLI, p. 457 ; mais l'auteur la prescrit sans donner aucune explication et sans citer aucune autorité. Il met un *ré* après l'*ut* dans l'intonation du *Magnificat*. Si l'on explique la ligature dans l'intonation du troisième mode, il est difficile de la justifier dans l'intonation du *Magnificat* sur le cinquième. Quant aux médiations ou distinctions et aux terminaisons ou différences, il les indique suivant trois systèmes. Le premier est celui qui résulte de la théorie que nous avons exposée t. xxx, p. 152 et suiv. Un second système consiste à rejeter toute anticipation pour toute autre raison que la rencontre d'une pénultième brève sur une syllabe longue. Un troisième système reconnaît des semi-brèves et fait des anticipations plus grandes que la tradition n'admet pas. C'est d'après ce système que dans la terminaison *luciferum genuite*, l'anticipation commencerait à la deuxième syllabe de *luciferum*. L'auteur avec raison la trouve vicieuse, mais il met dans le même cas les terminaisons *longitudinem dierum* et *ordinem Melchisedech*, qui ont une syllabe de moins et une tout autre structure. Ces systèmes sont suffisamment réfutés par ce que nous avons dit au lieu indiqué. Disons seulement que, dans l'ouvrage de M. Thiéry, on trouve des distinctions et des complications au moins aussi grandes que celles qu'il veut éviter. Ajoutons quelques observations. L'auteur qualifie de *gallicane* la terminaison du cinquième mode *la*, *si bémol*, *la*, *sol*, *fa*, nécessaire pour quelques antiennes, comme il a été dit 1re série, t. x, p. 83 et 84, et t. xxx, p. 62. On entend généralement

par *gallicane* une pratique usitée en France, répréhensible en ce qu'elle est contraire au droit canonique, et cette qualification ne peut être appliquée à une formule de chant. Il faudrait alors en dire autant du quatorzième mode, appelé vulgairement sixième royal, qui nous est donné à la p. 379 comme parfaitement admissible.

L'auteur regarde comme vicieuse la médiation de quatre syllabes, diminuée de l'une d'elles lorsqu'elle se termine par un monosyllabe ou par un mot hébreu indéclinable. Ce principe est cependant admis par Dom Pothier dans son *Cantus communes Officii et Missæ*. Quant à la terminaison du huitième mode *la*, *si*, *ut*, *la*, *sol*, elle n'est pas nouvelle, quoiqu'en dise l'auteur : elle est donnée par Élie Salomon.

Après avoir donné les règles de la psalmodie des huit modes, il passe aux cinq autres. Le neuvième n'a son application que pour le chant du psaume *In exitu Israel* aux vêpres du dimanche, qu'il donne avec certaines modulations peu usitées. Quant aux autres modes, la psalmodie, dit-il, est la même que celle du mode correspondant dans les huit premiers, et il la donne sur l'échelle du mode dont il s'agit. Mais le treizième mode présente une différence : la terminaison *la*, *fa*, *sol*, *mi*, ne correspond pas complètement à la terminaison *ré*, *si*, *ut*, *la* : pour y correspondre, il faudrait le *fa* dièze. Pour cette raison, les antiennes de ce mode devraient être notées sur l'échelle de *fa*, sauf à mettre un *bémol* devant la note *si*, toutes les fois qu'elle se rencontre dans l'antienne.

Dans la deuxième section, M. Thiéry donne les règles relatives aux rapports de la terminaison du psaume avec le commencement de l'antienne. Nous avons donné ces règles t. xxx, p. 67, et elles sont les mêmes dans le savant ouvrage dont nous parlons.

La troisième section est consacrée à la psalmodie solennelle, c'est-à-dire à la psalmodie de l'introït. Parfois elle nous est donnée conformément à l'accen-

tuation, parfois elle n'y est pas conforme. Au quatrième mode, après avoir paru blâmer l'emploi du *si bémol* dans cette formule, on nous donne des exemples de cette psalmodie, d'abord avec *si* naturel, puis avec *si* bémolisé. Serait-ce la différence entre la psalmodie des introïts du quatrième mode et celle du douzième? Dom Pothier ne le croit pas, et suivant lui la psalmodie est toujours la même, et le *si* est toujours naturel. La commission Rémo-Cambrésienne a fait la différence; mais M. Thiéry donne la tierce mineure, non-seulement à la psalmodie des introïts du douzième mode, mais à celle des introïts du quatrième.

Le chant du psaume *Venite exultemus* est l'objet de la quatrième section.

Dans la cinquième, l'auteur parle du chant des hymnes. Nous avons traité ce point 1re série, t. IX, p. 465. Les principes qu'il donne ne sont pas tout-à-fait conformes à ceux que nous avons cru devoir exposer. Il admet comme un fait accompli le chant des hymnes *Exultet orbis gaudiis*, du premier mode, et *Placare, Christe, servulis,* du huitième, comme appartenant, la première aux hymnes des saints Apôtres et la seconde à celles de la Toussaint ; il donne l'hymne *Jesu dulcis memoria*, comme devant être chantée sur le quatrième mode aussi bien que celle de l'Ascension ; selon lui, le chant de l'hymne *Vexilla Regis prodeunt* ne doit jamais être changé. Il est en partie d'accord avec Dom Pothier (*Hymni de tempore et de Sanctis*). Le savant Bénédictin donne le même chant de l'hymne *Exultet* pour les solennités, note les hymnes de la Toussaint sur le huitième mode, et regarde comme invariable celui de l'hymne *Vexilla*. Quant à *Jesu dulcis memoria*, Dom Pothier indique le chant de Noël, puis un autre chant du deuxième mode. A propos des hymnes, quoique ce ne soit pas tout-à-fait l'occasion, M. Thiéry met au bas de la p. 513 une note pour dire que, pendant la semaine de la Passion, on découvre l'image du Saint dont on

célèbre la fête. Cette pratique a été prohibée par les décrets de la S. C. des Rites pour l'image du titulaire, le 16 novembre 1649 (n. 1613, 9, 2 et 3) et pour celle de saint Joseph, le 3 avril 1876 (n. 5666).

La sixième section est consacrée à l'*Alleluia* et au *Gloria Patri* à la fin des répons.

On donne dans la septième le chant des répons brefs.

Dans la huitième section, nous trouvons les divers chants du verset *Benedicamus Domino* pour les vêpres et les laudes. La manière dont ces chants sont distribués ne nous paraît pas régulière, pour les raisons données t. IX, p. 263.

La neuvième section est consacrée à l'ordinaire de la Messe. Après les chants du *Kyrie eleison*, du *Gloria in excelsis*, du *Credo*, du *Sanctus* et de l'*Agnus Dei*, on y trouve le chant de la préface et du *Pater*. Les parties de la Messe qui sont exécutées par les chantres sont distribuées d'une manière un peu arbitraire, comme il a été dit ci-dessus au sujet du verset *Benedicamus Domino*. Plus bas, on donne un tableau de cette distribution. Comme elle résulte de la pensée d'un seul, elle ne saurait avoir une grande autorité. On y remarque toutefois l'indication de la Messe des dimanches pendant l'année aux fêtes du rit double mineur en dehors du temps pascal. Ceci ne peut pas être soutenu, d'après ce qui est dit 1re série, t. I, p. 238, et t. IX, p. 252 et suiv. On parle aussi des Messes d'enterrement dans les jours de grande solennité. Nous avons vu 1re série, t. V, p. 475, qu'on ne peut pas célébrer une Messe de fête pour remplacer la Messe de *Requiem* aux funérailles. Nous supposons qu'il s'agit d'une Messe célébrée avant ou après l'enterrement.

§ 7. — *Examen du septième chapitre.*

Dans le septième chapitre intitulé *Chants divers*,

l'auteur parle de certains chants qui reviennent seulement une fois dans l'année. Le chapitre se partage en six sections, et renferme le chant : 1° des lamentations ; 2° de la passion; 3° de l'*Exultet ;* 4° des litanies ; 5° du *Te Deum*, et de plusieurs morceaux qui ne sont plus en usage aujourd'hui.

Le chant des lamentations, tel qu'il est noté dans le *Directorium chori*, est une psalmodie du sixième mode un peu ornée. Elle a paru trop simple dans un grand nombre d'églises, et on a cherché à l'orner davantage. Les compositeurs se sont beaucoup exercés sur ce chant. M. Thiéry s'y est exercé lui-même, et donne une version qu'on ne trouve pas ailleurs. Rien ne s'oppose à l'usage de ces chants, et par la combinaison de plusieurs on pourrait arriver à un résultat satisfaisant. Nous en avons parlé t. x, p. 86.

La deuxième section est consacrée au chant de la passion. L'auteur explique les diverses modulations des trois parties, et donne en entier le chant de la passion selon S. Mathieu. On aurait pu, ce semble, s'en dispenser. Contrairement au chant noté par Alfieri, il fait annoncer par la même modulation le discours d'un seul et celui de plusieurs. On eût pu s'attendre à une appréciation sur le chant des paroles *Eli, Eli, lamma sabactani* tel qu'il est indiqué comme venant d'Auxerre, par Poisson de Marsangis.

La troisième, la quatrième et la cinquième section contiennent le chant des prières indiquées ci-dessus, l'*Exultet*, les litanies des Saints, et l'hymne *Te Deum*.

Dans la sixième section, M. Thiéry met sous nos yeux plusieurs chants qui sont aujourd'hui hors d'usage. C'est d'abord le chant de la généalogie selon S. Mathieu et selon S. Luc. La première se chantait et se chante encore dans quelques églises à la fin des matines de Noël, et la seconde à la fin des matines de l'Épiphanie. Un second chant aujourd'hui hors d'usage est l'ancien chant du *Te Deum*, extrait du manuscrit

N° 140 de la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris. Ce chant est-il bien authentique? Il y aurait lieu d'en douter, car il n'est pas conforme à celui que renferme le *Liber gradualis* de Dom Pothier, quoique certaines parties s'en rapprochent. L'auteur parle enfin de quelques cérémonies fort intéressantes qui avaient lieu au moyen-âge, aux jours de grande solennité, à la fin des matines. Il rapporte en particulier ce qui se faisait aux fêtes de Noël et de Pâques, et nous fait connaître les chants qui s'exécutaient le grand jour de la Résurrection de N. S.

§ 8 — *Examen du huitième chapitre.*

Le huitième chapitre est intitulé : *Du chant composé et de la distinction des syllabes brèves.* Ainsi que nous avons eu l'occasion de le dire en plusieurs circonstances, et spécialement en parlant des *Mélodies grégoriennes* de Dom Pothier, on trouve, dans les anciens manuscrits, des groupes de notes sur les pénultièmes brèves. La commission Rémo-Cambrésienne, qui a reproduit ces chants, n'a pas cru pouvoir suivre ce système, qui n'aurait pas été accepté. Mais, comme alors on n'était pas assez familiarisé avec l'accentuation latine, et comme les règles de l'accentuation étaient souvent, dans les esprits, confondues avec les règles de la prosodie, on a parfois appliqué ce principe à des syllabes brèves d'après la prosodie, mais communes d'après les règles de l'accentuation. On a aussi, dans quelques passages, violé les principes adoptés, faute d'avoir fait attention à la nature d'une pénultième. Ce sont des surprises, et les personnes chargées de surveiller l'impression des nouvelles éditions seront heureuses de consulter la vérification minutieuse de l'auteur.

§ 9. — *Examen du neuvième chapitre.*

Dans le neuvième chapitre, l'auteur continue la vérification des livres Rémo-Cambrésiens, et ce chapitre sera encore fort utile pour l'impression des nouvelles éditions. Cette vérification prouve une fois de plus l'estime qu'il a professée pour ce travail.

§ 10. — *Examen du dixième chapitre.*

Il est parlé, dans ce chapitre, des chants postérieurs à saint Grégoire, c'est-à-dire des fêtes instituées depuis le saint Docteur. Il improuve avec raison l'usage d'une certaine époque, qui consistait à noter les antiennes et les répons d'un même office successivement sur chaque mode, en commençant par le premier, suivant ce qui est dit t. X, p. 70.

§ 11. — *Examen du onzième chapitre.*

Au onzième chapitre, M. Thiéry fait connaître le Graduel appelé *Graduel de Paul V*, dont on a parlé en diverses circonstances.

§ 12. — *Examen du douzième chapitre.*

Le douzième chapitre contient des règles très précieuses pour la bonne exécution du plain-chant. Les syllabes doivent être bien articulées, les voyelles prononcées avec le son qui leur convient ; le chant ne doit pas être précipité ; il faut avoir soin de marquer les notes accentuées, ménager sa respiration, observer les divisions du texte, donner au chant la vie qui lui convient, ménager la voix pour chanter avec aisance.

L'auteur nous avertit ensuite que, dans les hymnes, on n'élide aucune syllabe en chantant. Il trace les règles relatives à l'usage de l'orgue, et conclut en exprimant le désir de voir les fonctions liturgiques en honneur dans nos églises.

§ 13. — *Examen de l'appendice.*

Après ce dernier chapitre, l'auteur donne un appendice intitulé : *Additions diverses.* Le premier paragraphe est consacré à montrer l'application de la pénultième dactylique dans un certain nombre de passages tirés des anciens manuscrits ; preuve qu'elle n'était pas négligée lorsque la formule pouvait s'y prêter. — Le deuxième contient tous les psaumes qui se chantent aux vêpres, avec l'indication des pauses dans les versets un peu longs. — Au paragraphe troisième, l'auteur tient à donner le troisième nocturne des matines de la Nativité de saint Jean-Baptiste et les matines entières de saint Pierre et de saint Paul, à cause de la solennité de ces fêtes. Le troisième nocturne seul de la Nativité de saint Jean-Baptiste n'est pas d'un usage pratique ; on ne voit pas pourquoi l'auteur n'aurait pas donné également les matines des autres fêtes du rit double de première classe. De plus, après avoir fait tant d'éloges des livres de l'édition Rémo-Cambrésienne, après avoir montré tant de recherches, on a peine à comprendre qu'il ait transcrit ici les livres de Valfray : il eût pu assurément rétablir les rhythmes anciens. — Le quatrième paragraphe contient des chants du dix-huitième siècle, dont un grand nombre est tiré des liturgies françaises et dont la mélodie n'est nullement grégorienne. — Le cinquième paragraphe est plus intéressant, et nous nous donne une idée de la liturgie et du chant de saint Ambroise.

§ 14. — *Conclusion.*

L'examen détaillé que nous venons de faire de l'ouvrage de M. Thiéry justifie ce que nous avons dit t. XLVIII, p. 175. C'est, comme nous l'avons exprimé et comme nous aimons à le répéter, un ouvrage remarquable ; il renferme des recherches précieuses, et on distingue chez son auteur, avec un grand esprit de précision, l'étude d'une matière qu'il aimait, cette dévotion pour la prière publique qui caractérisait nos pères; on voit que, pendant tout le cours de sa vie, il n'a cessé d'annoter toutes les remarques qui se présentaient à son esprit, et dont il n'a voulu rien perdre. Nécessairement cet ouvrage a quelques parties faibles, provenant d'une étude peu approfondie de plusieurs points sur lesquels avaient déjà fait erreur des hommes versés dans la matière; mais en les faisant disparaître dans une nouvelle édition, on aurait un ouvrage des plus précieux sur le chant liturgique.

P. R.

L'ÉTUDIANT EN THÉOLOGIE

DEUXIÈME ARTICLE

III

Nous avons parlé, dans notre précédent article, de la vocation et des études de l'*étudiant en théologie;* nous avons maintenant à traiter de son éducation, de sa formation ecclésiastique. Car cet *étudiant* acquiert les connaissances qui conviennent aux prêtres, et il ne pourrait briguer l'honneur du sacerdoce s'il ne recevait, avec la science, la formation non moins nécessaire pour l'état dans lequel il veut vivre un jour. Raban Maur nous rappelle que pour appartenir au très saint ordre du clergé, il faut être préparé de longue main et joindre à une science complète, une grande droiture de vie : « Institutio igitur « ecclesiastica, qualiter ad divinum officium instrui « oporteat sanctissimum ordinem clericorum, multi- « moda narratione declarat, quia et scientiæ plenitudi- « nem, et vitæ rectitudinem, et eruditionis perfectionem « maxime eos decet, qui in quodam culmine constituti, « gubernaculum regiminis in Ecclesia tenent (1). » Du reste, la formation à la vie et aux vertus ecclésiastiques ne peut que favoriser l'étude de la science sacrée, en disposant mieux l'âme à recevoir la doctrine de la vérité. Dans un livre qui servirait utilement de manuel aux

(1) *De clericorum institutione* L. III, c. 1.

prêtres chargés de former les clercs, Hugues de Saint-Victor nous en fait la remarque de la manière suivante: « Ipsa doctrina veritatis tales auditores amat, qui.... « studium scientiæ morum disciplina exornant, et man- « suetudinem ac modestiam mentis suæ non solum in « custodia oris, sed etiam in habitu et gestu corporis « sui demonstrant (1). »

Où maintenant l'étudiant en théologie recevra-t-il cette formation ecclésiastique qui lui est indispensable? La réponse à une telle question nous est donnée par le saint Concile de Trente lui-même, lequel s'exprime ainsi qu'il suit : « Cum adolescentium ætas, nisi recte insti- « tuantur, prona sit ad mundi voluptates sequendas; et « nisi a teneris annis ad pietatem et religionem infor- « metur, antequam vitiorum habitus totos homines pos- « sideat, nunquam perfecto, ac sine maximo ac singulari « propemodum Dei omnipotentis auxilio in disciplina « ecclesiastica perseveret : sancta synodus statuit, ut « singulæ cathedrales, metropolitanæ, atque his majo- « res ecclesiæ, pro modo facultatum, et diœcesis am- « plitudine certum puerorum ipsius civitatis, et diœcesis, « vel ejus provinciæ, si ibi non reperiantur, numerum « in collegio ad hoc prope ipsas ecclesias, vel alio in « loco convenienti, ab episcopo eligendo, alere, ac re- « ligiose educare, et ecclesiasticis disciplinis instituere « teneantur (2). »

La loi portée ainsi par le Concile de Trente est en pleine vigueur dans l'Église depuis plusieurs siècles. Personne ne serait admis à révoquer en doute la souveraine utilité des *colléges de clercs* ou *séminaires,* pour la formation des jeunes gens qui se destinent au sacer-

(1) *De institutione novitiorum liber.* c. VI.
(2) *Sessio* XXIII, *de Reformatione,* c. XVIII.

doce. Et, ajouterons-nous, ces *colléges* ou *séminaires* doivent être des internats. Le régime de l'externat est certainement le meilleur pour la majorité des maisons d'éducation. Il a le grand avantage de faire entrer l'influence exercée de près par la famille parmi les éléments concourant à l'éducation de l'adolescent. Mais quand il s'agit de la formation cléricale, c'est l'influence de l'Église qui doit se faire sentir principalement et presque exclusivement ; et pour que le jeune homme puisse ainsi la subir, il faut, à peu d'exception près, qu'il soit soumis au régime de l'internat, dans un collége exclusivement composé de clercs. On est obligé d'aller jusqu'aux extrémités du monde latin, pour rencontrer, à Messine, un séminaire à la fois internat et externat, et encore, la faculté accordée jusqu'ici aux clercs de cette ville sicilienne, tend-elle à être de plus en plus limitée.

De tout ceci nous nous gardons de conclure que l'étudiant en théologie, suivant les cours d'une de nos Facultés catholiques, doive être interné dans le séminaire diocésain de la ville universitaire, à la charge d'aller au dehors suivre les cours de la Faculté. Cela pourrait se faire, si des cours ne se donnaient pas en même temps au séminaire diocésain pour les clercs du diocèse. Il en était en effet ainsi jadis à Paris, et le réglement même de Saint-Sulpice a été rédigé en vue de cet état de choses : les séminaristes recevaient au séminaire l'éducation cléricale, et allaient demander aux professeurs de la Sorbonne la science ecclésiastique. Mais aujourd'hui nul séminaire diocésain ne se trouve en France dans ce cas, et il n'est pas à souhaiter qu'aucun y soit mis de nouveau, Quant à envoyer suivre les cours d'une Faculté établie au dehors ou dans la même enceinte, des étudiants vivant sous le même toit avec des séminaristes qui feraient leurs études dans le séminaire diocésain, cela n'est pas prati-

cable : l'essai tenté à Poitiers ne l'a démontré que trop victorieusement. C'est donc dans un collège ou séminaire à part, exclusivement universitaire, qu'il est désirable, nous dirions même nécessaire, de voir l'étudiant en théologie de nos Facultés recevoir la formation cléricale. Lorsqu'il a été question de la formation de *collèges* ou *séminaires* de ce genre, dont les Évêques offraient dans certaines villes universitaires la direction à la compagnie de Saint-Sulpice, celle-ci a refusé absolument la direction d'aucun séminaire universitaire, si ce n'est à la condition expresse qu'il continuerait pour les étudiants, mais ne remplacerait jamais le séminaire diocésain, par lequel ces étudiants devraient passer d'abord. Malgré la profonde vénération que nous professons pour d'anciens maîtres qui nous ont formé nous-même à la vie ecclésiastique, nous voyons avec le plus grand plaisir que les disciples de saint Vincent de Paul ont accepté à Lille ce que ceux de M. Olier refusaient formellement ailleurs. Une lettre particulière qui nous a été adressée de cette ville, nous donne la communication suivante :

« Nous avons à l'Université de Lille deux maisons ecclésiastiques. L'une d'elles est un véritable séminaire, succursale de ceux d'Arras et de Cambrai, tenu par des PP. Lazaristes, comme le séminaire de la ville métropolitaine. Le fonctionnement de cette maison est tout à fait semblable à celui des séminaires ordinaires, sauf les modifications imposées par l'ordre et les heures des cours universitaires. Il se trouve là de jeunes ecclésiastiques suivant les cours de philosophie et de théologie, et aussi quelques uns qui se préparent à la licence ès-lettres ou ès-sciences. Nous avons aussi un autre internat destiné aux prêtres ou aux ecclésiastiques qui ont déjà reçu les ordres sacrés, et dont la règle est plus large et moins austère que celle d'un séminaire ordinaire. »

Le séminaire universitaire tel qu'il fonctionne à Lille parallèlement aux séminaires diocésains de Cambrai et d'Arras, et tel que nous voudrions le voir établi près de toutes nos Facultés de théologie en France, est une institution dérivant directement des colléges de clercs que l'on voyait au moyen-âge et dans les siècles postérieurs, près des anciennes Universités et parmi lesquels la Sorbonne en son état primitif, brillait au premier rang. Il est, il serait chez nous, ce qu'est à Rome pour nos concitoyens, le séminaire français. Ce séminaire, naturellement très distinct de l'Apollinaire qui est le séminaire diocésain de Rome, est purement un collége académique où sont formés à la vie ecclésiastique des étudiants qui suivent au dehors les cours du Collége Romain ; tellement que le séminaire français ayant donné l'hospitalité pendant un temps aux Dominicains de la Minerve, lors de leur expulsion, et ceux-ci y ayant continué leurs cours, les séminaristes fréquentaient néanmoins les seuls cours du Collége Romain. Le *Collége des Nobles* est encore à Rome dans le même cas que le séminaire français, ainsi que d'autres séminaires ou colléges.

L'érection de séminaires ou colléges universitaires nous paraît être en France d'une importance capitale. Sans de telles institutions, les Facultés catholiques de Théologie ne nous semblent avoir aucun avenir. D'autre part, l'érection de tels colléges est le plus sûr moyen à prendre pour pouvoir décider les familles prépondérantes parmi les familles chrétiennes, à donner enfin à l'Église quelques-uns de leurs fils. Le clergé séculier ne se recrutera jamais parmi les fils de famille, dans la mesure désirable et nécessaire, tant que l'on ne verra pas ouverts pour recevoir ces jeunes gens, des colléges ayant un certain brillant que ne peuvent posséder beaucoup de nos séminaires diocésains, vu l'état de pauvreté dans

lequel se trouve actuellement l'Église de France. Sans doute, il en serait autrement si la foi était plus vive dans les cœurs ; mais les hommes et les choses doivent être pris tels qu'ils sont, pour être amenés par les moyens qui restent possibles, aux désirs de l'Église et à la glorification de Dieu.

Il faut, nous semble-t-il, transiger encore avec l'esprit d'un siècle tant avide de liberté, en reculant jusqu'à la fin des années consacrées à l'étude des humanités, la philosophie y comprise, le moment où l'on demandera au jeune homme appelé au sacerdoce, de reconnaître enfin sa vocation, de renoncer au monde et d'entrer au séminaire pour y porter l'habit ecclésiastique. Nous croyons connaître assez les jeunes gens pour l'affirmer : tenter aujourd'hui d'amener ceux qui peuvent avoir la vocation au sacerdoce, à prendre beaucoup plus tôt une décision qu'il est si difficile de leur arracher, serait s'exposer à manquer le but vis-à-vis de la plupart de ceux qui sont favorisés des dons de la fortune. Après tout, s'ils sont élevés dans des institutions ecclésiastiques et formés dès l'enfance à une solide piété, les jeunes gens que nous avons en vue pourront encore être aptes à recevoir la formation ecclésiastique pendant les quatre années qu'ils passeront dans le collége académique remplaçant le séminaire diocésain. C'est en effet pendant le cours de leurs études théologiques, soit de l'âge de vingt ans à celui de vingt-quatre, que nous les obligerions en plus à suivre les exercices du séminaire.

Nous ne l'ignorons pas, plus les circonstances dans lesquelles l'Église se trouve aujourd'hui apparaissent difficiles, plus ses ministres, pour être en état de faire face à leur charge, ont besoin de recevoir une longue formation. Entendons sur ce point N. S. Père le Pape parler aux Évêques d'Italie : « Conditas in Ecclesiæ perniciem

« leges consecuta passim clericorum paucitas est : ita pla-
« ne, ut eos, qui in sacros ordines Dei munere leguntur, du-
« plicare operam suam necesse sit, et excellenti sedulitate,
« studio, devotione exiguam copiam compensare. Quod
« quidem utiliter facere non possunt, nisi animum gerant
« tenacem propositi, abstinentem, incorruptum, caritate
« flagrantem, in laboribus pro salute hominum sempi-
« terna suscipiendis promptum semper atque alacrem.
« Atqui ad hujusmodim unera est adhibenda præparatio
« diuturna et diligens : non enim tantis rebus facile et
« celeriter assuescitur. Atque illi sane in sacerdotio in-
« tegre sancteque versabuntur, qui sese in hoc genere
« ab adolescentia excoluerint, et tantum disciplina pro-
« fecerint, ut ad eas virtutes, quæ commemoratæ sunt,
« non tam instituti quam uti videantur » (1).

Mais ponr les raisons que nous venons d'exposer et pour plusieurs autres sur lesquelles nous n'insistons pas, nous nous bornons à exprimer le désir de voir l'aspirant au sacerdoce entrer au collége-séminaire vers l'âge de vingt ans. A plus forte raison nous semble-t-il tout-à-fait impraticable d'admettre aujourd'hui en France les jeunes gens, surtout les fils de famille, à entrer dans ce collége-séminaire et à y porter la tonsure avec l'habit ecclésiastique dès l'âge plus tendre dont parle le Concile de Trente : « In hoc vero collegio recipiantur, qui ad mi-
« nimum duodecim annos, et ex legitimo matrimonio
« nati sint; ac legere et scribere competenter noverint...
« Ut vero in eadem disciplina ecclesiastica commodius
« instituantur, Tonsura statim atque habitu clericali sem-
« per utentur. (2). »

Ils sont loin de nous, ces premiers siècles de l'Église,

(1) SS. D. N. Leonis. Div. Prov. P. XIII. *Ep. encycl. ad arch. et ep... in regione italica.* Romæ, 1882, p. 14.

(2) *Sessio* XXIII, *de Reformatione*, c. XVIII.

où nombre de parents chrétiens offraient à Dieu leur premier né, presque à sa naissance, ou même le vouaient auparavant! L'enfant était alors reçu dans quelque Église ou quelque monastère pour y être élevé et lui appartenir.

En Orient, saint Basile protestait hautement contre ceux qui blâmaient une telle coutume... Il s'exprimait ainsi :

« Puisque le Seigneur a dit : Laissez venir à moi les enfants; que l'Apôtre loue celui qui a étudié les saintes lettres dès sa tendre jeunesse, et qu'il recommande encore d'élever les enfants dans les enseignements et les règles de conduite du Seigneur, estimons qu'il convient de recevoir en tout temps, même dès le premier âge, ceux qui se présentent. Nous recueillons donc de nous-mêmes ceux qui n'ont plus de parents, pour devenir, à l'exemple de Job, les pères des orphelins. Quant à ceux qui sont sous la dépendance de leurs parents; lorsque ceux-ci nous les amènent, nous les recevons en présence de nombreux témoins, pour ne pas fournir une occasion à ceux qui en cherchent et pour fermer la bouche à toutes les personnes injustes qui nous calomnient (1). »

Dans l'église d'Occident, S. Benoît pratiquait le même usage pour ses monastères. Le saint abbé l'a autorisé et recommandé au chapitre 59e de son admirable règle. Et quatre siècles après, Raban Maur écrivait encore un livre entier pour réfuter les objections que certaines personnes élevaient contre ce point de la règle bénédictine (2).

Qu'elle était belle alors cette éducation cléricale commencée dès la plus tendre enfance! Dans un poème que

(1) S. Basile. *Regulæ fusius tractatæ*, c. xv.

(2) *Liber de oblatione puerorum.*

nous avons déjà cité, saint Paulin de Nole nous en fait une peinture d'une beauté idéale. Il chante ainsi le jeune fils de son ami Cytherius, enfant offert à Dieu dès son premier âge, et élevé par Severus à l'ombre du monastère, pour devenir un jour ministre du Seigneur :

Et nunc in aula parvulus ludit Dei,
Et ore lactenti canit:
« De ventre matris, et die prima mihi
Tu, Christe, protector meus... »
Samuel et iste crevit in templo Dei,
Nunc agnus et pastor dehinc.
Contexat illi sedulæ matris manus
Ephod staturæ congruum.

Si l'élève du sanctuaire charme les yeux sous les vêtements d'Église, riches et grâcieux, dûs aux mains d'une mère pleine de tendresse, il est encore plus heureux de recevoir si tôt la nourriture spirituelle de la science et de la grâce divines ;

Hunc lacte primo per prophetarum ubera
Lex pædagoga nutriat.
Hunc angelorum pane dulcis gratia
Et melle de petra cibet
Inebriatur sobriante poculo
De fonte Sancti Spiritus.

Mais c'est sous la figure de Joseph, fils de Jacob, que saint Paulin se plaît surtout à nous faire admirer les prérogatives de l'enfant béni qui grandit dans l'Église :

Sed sermo lapsus decucurrit longius,
Revertar ad Joseph meum
Castus beatæ flore vernet gratiæ,
Ut paradisi lilium:
Ut corde puro cœlitis prudentiæ
Potum pudicus hauriat;

Responsa dubiis exserat mortalibus
Arcanus interpres Dei,
Et emicante gloria famæ bonæ
Notescat in regis domo.
Placitusque regi spiritu prudentiæ
Sumatur in regni ducem :
Possessionis regiæ princeps eat,
Prælectus in magna domo,
Stolam sed iste byssinam et torquem aureum
Gerat, apta Christo insignia,
Textam supernæ gratiæ vestem induat,
Stolatus innocentia.
Contexta bysso vestis irruptam fidem
Signat Valenti stamine,
Nam fila byssi fortiora et sparteis
Feruntur esse funibus.
Pro torque, collo caritatis aureæ
Prædulce circumdet jugum,
Quod suave Christo, nec molestum, pondere
Adstringit colla, non premit.
Hæc inter idem dona sumat, regii
Insigne juris, annulum,
Comtusque trino Trinitatis munere,
Curru vehatur regio.
Regalis etenim currus est Christi caro,
Corpusque sanctum Ecclesia,
Quo vehitur ipse millibus lætantium
Agitator Israel Deus.

Oui, à la place de l'illustration mondaine que sa famille aurait pu faire rejaillir sur lui dans ce siècle, le fils de Cytherius reçoit dans l'Église la gloire d'un véritable triomphe ; il est élevé sur ce char qui est le corps mystique du Christ et que Dieu dirige lui-même. C'est ainsi que l'enfant parcourt le royaume entier du Seigneur.

In carne vivens, vita carnis exsulet,
In lege mentis ambulans,

Totamque regni crediti terram sibi
Peraget in libris sacris.
Et sicut ille vir Dei Joseph pius
Memphiticos fines obit,
Et ampliatis horreis lætas opes
Fecunditatis congerens,
Exuberantum dives annorum bonis,
Jejuna pavit tempora ;
Sic iste noster in sacratis Litteris
Perambulet regnum Dei.
Scriptura namque sancto flata Spiritu
Regni perennis mater est,
Et iste cura spiritali providens
Struat ampla mentis horrea,
Ut dilatato larga vitæ perpetis
Alimenta condat pectore. (1)

Si nous renonçons à désirer que les clercs d'aujourd'hui soient, comme le fils de Cytherius, formés à la vie ecclésiastique dès le premier âge, nous demandons du moins que l'étudiant en théologie, l'étudiant de la Faculté, vive et se forme dans un collége ou séminaire analogue aux séminaires diocésains. Par là les Facultés françaises de théologie éviteront la défaveur dans laquelle leurs sœurs d'Allemagne se trouvent actuellement auprès des Évêques. Ceux-ci, à bon droit, ne leur sont pas favorables, parce que les Facultés de théologie allemandes, même catholiques, dépendent trop de l'État, et que leurs étudiants y vivent librement, sans recevoir, pendant leurs études à la Faculté, la formation ecclésiastique du séminaire. Objet comme elles le sont de la bienveillante sollicitude du Souverain Pontife, nos Facultés françaises ne sauraient manquer d'avoir un moyen qui leur permît d'éviter l'inconvénient de donner à leurs étudiants la

(1) *Poema* XXIV.

science sacrée au détriment de la formation cléricale. Et ce moyen nous semble être l'institution de colléges ou séminaires universitaires, tels qu'il s'en trouve un près de la Faculté de Théologie de Lille.

Dans ces colléges-séminaires, l'étudiant sera astreint à tous les exercices spirituels pratiqués dans nos séminaires diocésains de France. Nous voudrions même que la récitation du bréviaire s'y fît en commun, pratique bien plus conforme à l'esprit de l'Église et qui est actuellement abandonnée dans certains séminaires diocésains, entre autres celui d'Angers, en vue de laisser plus de temps à l'étude.

Demandons d'abord que le séminariste, sans porter quelque temps la soutane tout en restant laïc, reçoive au contraire sans retard, selon la prescription du Concile de Trente, la tonsure avec l'habit ecclésiastique ; *Tonsura statim atque habitu clericali semper utentur.* La bénédiction de la tonsure ayant été ainsi reçue, par exemple à l'ordination de Noël suivant l'entrée au séminaire et vers l'âge de vingt ans, l'étudiant pourra être minoré l'année suivante, à l'âge de vingt et un ans, et de manière à passer encore une année entière avant de se présenter, à vingt-deux ans, à l'ordination du sous-diaconat. L'on réaliserait de la sorte, autant qu'il semble possible de le faire dans les circonstances actuelles, les désirs exprimés par le Concile de Trente dans les termes suivants : « Minores ordines iis, qui saltem latinam linguam intelligant, per temporum interstitia, nisi aliud Episcopo expedire magis videretur, conferantur ; ut eo accuratiùs, quantum sit hujus disciplinæ pondus possint edoceri, ac in unoquoque munere, juxta præscriptum Episcopi, se exerceant, idque in ea, cui adscripti erunt, ecclesia ; nisi forte ex causa studiorum absint ; atque ita de gradu in gradum ascendant ; ut in eis cum

ætate vitæ meritum et doctrina major accrescat : quod et bonorum morum exemplum, et assiduum in ecclesia ministerium, atque major erga presbyteros et superiores ordines reverentia, et crebrior, quam antea corporis Christi communio maxime comprobabunt.... Hi vero non nisi post annum a susceptione postremi gradus minorum Ordinum ad sacros Ordines promoveantur ; nisi necessitas, aut Ecclesiæ utilitas, judicio episcopi, aliud exposcat (1). »

Sous-diacre à vingt-deux ans, c'est-à-dire un an seulement après l'âge exigé par les saints canons pour arriver à cet ordre, notre étudiant en théologie pourrait être ordonné diacre à vingt-trois et prêtre à vingt-quatre, précisément au moment où il achèverait ses cours de théologie, et à l'âge requis par les canons pour la promotion au sacerdoce. Il aurait ainsi reçu les ordres majeurs chacun à un an d'intervalle du précédent, ce que demande encore le saint Concile de Trente.

Les Pères de cette auguste assemblée imposent aux minorés, nous venons de le voir, l'obligation de l'*assiduum in ecclesia ministerium*. Ils reviennent sur cette obligation dans un autre chapitre (2), et, dans un troisième, l'étendent de la sorte à tous les ordres au dessous de la prêtrise : « Ut sanctorum ordinum a dia-« conatu ad ostiarium functiones, ab Apostolorum tem-« poribus in Ecclesia laudabiliter receptæ, et plurimis « in locis aliquamdiu intermissæ, in usum juxta sacros « Canones revocentur ; nec ab hæreticis, tanquam « otiosæ, traducantur ; illius pristini moris restituendi « desiderio flagrans sancta Synodus, decernit, ut in pos-« terum hujuscemodi ministeria non nisi per constitutos « in dictis Ordinibus exerceantur ; omnesque et singulos

(1) *Sessio* XXIII, *de Reformatione*, c. XI.
(2) *Ibid.* c. XIII.

« Prælatos ecclesiarum in Domino hortatur, et illis « præcipit, ut, quantum fieri commode poterit, in ec- « clesiis cathedralibus, collegiatis, et parochialibus suæ « diœcesis, si frequens populus, et ecclesiæ proventus « id ferre queant; hujusmodi functiones curent resti- « tuendas (1). »

Cette recommandation instante du Concile de Trente, de faire remplir, dans les églises au moins les plus importantes, les fonctions des ordres mineurs par de vrais clercs minorés, recommandation qu'il serait certainement possible de suivre en France dans les plus grandes églises des villes, est, au contraire, totalement oubliée chez nous depuis la Révolution, presque à la seule exception de ce qui se fait dans les chapelles de séminaires. Tels que nous les concevons, les séminaires universitaires devraient posséder des églises à eux en propre ou à l'Université entière; ou, ce qui serait peut-être mieux, ils devraient être rattachés à quelque grande église du voisinage. Dans cette église, d'un genre ou d'un autre, chaque étudiant en théologie exercerait les fonctions de l'ordre auquel il se trouverait promu et se disposerait, de la sorte, conformément aux saints Canons, à monter de degré en degré dans la hiérarchie ecclésiastique.

Plusieurs grandes églises de Rome et de l'Italie ont ainsi attaché à elles un séminaire de clercs et même une école d'humanistes. Par exemple, de l'église abbatiale de Sainte-Agnès-hors-les-murs, appartenant aux chanoines Réguliers de Latran, dépend une institution où des jeunes gens font leurs humanités et leurs études théologiques, et reçoivent les divers ordres sans être nécessairement novices de l'Ordre. Mais nous sortirions de notre

(1) *Ibid*, c. XVII.

sujet si nous entreprenions de parler des liens qui unirent pendant tant de siècles les principales églises et ces grandes écoles épiscopales ou monastiques qui ont été le germe de nos Facultés de théologie. Terminons en exprimant le souhait de revoir quelque jour l'étudiant de nos nouvelles Facultés, tout en s'adonnant à l'étude de la science sacrée, se montrer ce qu'était au XIIe siècle, un clerc angevin, le B. Girard, lui-même émule de Népotien : « Circa ecclesiam maxime semper occupatus, sol-
« licitus erat si altare venustum, si lampades mundæ,
« si parietes absque fuligine, si vestimenta integra et
« nitida, si vasa sacrosancta decenter reposita essent ;
« diligebat quippe cum propheta decorem domus tuæ,
« Domine. Talibus studiis talibusque virtutibus subdia-
« conus et diaconus effulsit (1). »

(1) Marchegay, *Chroniques d'Anjou, Vita Beati Girardi*, p. 96.

L'abbé BOURDAIS,

Docteur en Théologie,

Professeur de théologie aux Facultés Catholiques d'Angers.

LITURGIE

—

DES LEÇONS DE L'ÉCRITURE OCCURRENTE.

DEUXIÈME ARTICLE.

Nous avons exposé, dans un premier article, les sept premières règles à suivre pour la lecture de ces leçons. Dans le présent article nous donnons les suivantes.

Huitième règle. Lorsque le commencement d'une épître catholique au temps pascal, ou d'un petit prophète au mois de novembre, ne peut être lu à cause de l'occurrence d'une fête qui a des leçons propres, on remet ce commencement au premier jour, non empêché par des leçons du commencement d'un autre livre ou par des leçons propres. Si tous les jours sont empêchés jusqu'à la fin de la semaine, on anticipe ces leçons aux jours précédents de la même semaine.

Cette règle résulte du texte de la rubrique (*Ibid.* n. 7.) « Cum autem initium alicujus epistolæ catholicæ « tempore paschali, aut alicujus Prophetæ minoris « mense novembri, infra hebdomadam illorum tempo- « rum impeditur aliquo festo novem lectionum habente « proprias lectiones de Scriptura, dictum initium epis- « tolæ et Prophetæ, quoad commode fieri poterit, po- « natur in sequenti feria, alio simili initio Scripturæ « ponendo, vel festo non impedito ; alioquin in præ- « cedenti similiter non impedita, ita ut aliquo modo « ponatur. »

Nota.— 1° Il résulte de ce texte qu'on peut anticiper les lecons de la sainte Écriture au jour précédent ;

mais seulement si le jour suivant est empêché. « Quæ « infra hebdomadam recurrunt (initia), dit Cavalieri « (c. 312, n. 2), locentur in sequenti die non impedita, « alioquin in præcedenti similiter non impedita, ita ut « in paritate impedimenti semper sequens dies sit « præferenda, dummodo sit intra hebdomadam. »

Nota.— 2° L'auteur explique ensuite ces paroles : *in paritate impedimenti* ; et observe qu'on ne pourrait pas lire le même jour une leçon de l'Écriture occurrente et une autre du propre ou du commun des Saints. (*Ibid*). « Diximus *in paritate impedimenti ;* « quia si sequens dies impedita foret per festum ha- « bens lectiones proprias, et præcedens per initium « aliud, tunc non in ulteriorem sequentem diem initium « rejiciendum foret, sed in memorata præcedenti col- « locandum ; quia initium, quod ipsa habet, ejus est « quidem rationis, ut respuat aliud initium, quod sine « ullo alterius initii damno in alia die poni valet, non « tamen ejus est conditionis ut quando alias fieri non « potest, nequeat secum initium aliud compati cujus- « modi est festum habens lectiones proprias. »

Nota.— 3° Il suit de cette règle que s'il fallait lire des leçons propres le lendemain de l'octave de l'Ascension, on lirait, le samedi, la première leçon du vendredi, et les deux autres leçons de l'épître de saint Jude.

Neuvième règle. 1° Pour pouvoir placer le commencement de chacun de ces livres de la sainte Écriture, on peut en lire plusieurs le même jour. 2° On dit alors une seule leçon de ceux qu'on transfère. 3° On peut dire le même jour le commencement de trois livres au plus.

La première partie de cette règle est appuyée sur la suite de la rubrique citée à l'appui de la règle précédente (*Ibid*) : « Etiam si plura initia eodem die poni « oporteat. »

La deuxième partie résulte du décret suivant : *Question.* « Quando in mense novembri sunt eodem die « ponenda plura initia Prophetarum, an sit tantum « dicenda unica lectio ? » *Réponse.* « Affirmative. » (Décret du 5 juillet 1698. N°. 3477, q. 11.)

La troisième partie résulte de cette autre décision. *Question.* « An possint poni plura tribus initiis unica « die ? » *Réponse.* « Negative. » (*Ibid.* q. 12.)

Nota.— Lorsqu'il faut lire le même jour le commencement de deux livres, on lit deux leçons de celui qui est indiqué par le jour où l'on se trouve. « Si dun- « taxat duo simul eodem die ponerentur, dit Cavalieri « (c. 309 n. 5), cum tres lectiones eo die legi debeant, « profecto ulterutrius initii duæ legendæ forent ad « complendum numerum. At cujus initii duæ legun- « tur ? Duas deprome ex illo initio quod eodem die « tres haberet, si initium aliud in eamdem diem non « transferretur : minus enim quam fieri potest lædi « debet jus uniuscujusque. »

Dixième règle. 1° Les leçons de l'Écriture occurrente ne se transfèrent pas d'une semaine à l'autre. 2° On pourrait faire cette translation si l'on devait lire pendant plusieurs semaines des leçons tirées du même livre de la sainte Écriture.

La première partie de cette règle résulte de la rubrique citée à l'appui de la huitième règle, et elle est ainsi comprise par les meilleurs auteurs. « Ex prædictis « libris, dit Gavantus (t. II, sect. V, c. XII, n. 12), ali- « quid quotannis, vel in propria die, vel in sequenti, « vel in præcedenti, est legendum ... hac adhibita lege, « ut non extra propriam eorum hebdomadam legan- « tur. » Cavalieri développe ce principe et l'appuie sur le texte des rubriques. « Commune hæc habent « initia quælibet, ut in propria die impedita, transferri « quidem possint, sed solum intra hebdomadam cui « sunt adlicta.... Dignum, quod ad rem advertatur, « profecto est, quod rubrica XXVI, n. 6, dum loquitur « de initiis quæ in dominicis inchoantur, meminit « solius sequentis diei, non præcedentis, in quam « transferantur in casu impedimenti, et n. 7, dum « epistolas aut Prophetas minores in præcedentem « etiam diem anticipari concedit, diserte se explicat de « iisdem qui *infra hebdomadam* impediuntur ; cui au- « tem hoc, nisi quia non vult quod initia extra pro- « priam hebdomadam transferri valeant, quod illico

« eveniret, si libri incidentes in dominicam possent « impediti anticipari. » L'auteur cite alors ce passage de Guyeti (L. IV, c. XVI, q. 5.) « Item cum per hebdo- « madas distributi sint Prophetæ minores, cavendum « ne ullus extra suam hebdomadam resumatur. »

La seconde partie résulte de l'enseignement du même liturgiste. Cette règle, dit-il (*Ibid.*), n'est pas applicable au cas où on lit pendant plusieurs semaines des leçons tirées du même livre de la sainte Écriture: on peut alors en remettre le commencement à la semaine suivante tant qu'on ne lit pas celles d'un autre livre. « Quoniam vero ex libris quidam sunt, quorum « lectio per duas aut plures hebdomadas perseverat « dubium non est, quod per hebdomadas omnes qui- « bus eorumdem lectio durat, etiam eorum initium re- « sumi valet, nec tamen propterea censetur eorum « initium extra suam hebdomadam transferri, quia « tunc hebdomadæ omnes, per quas præfatorum libro- « rum lectiones sunt distributæ, censentur et sunt pro- « pria illorum hebdomada. »

Nota.— Le savant rubriciste conclut de cette règle qu'on ne peut jamais anticiper le commencement d'un livre de la sainte Écriture assigné pour un dimanche; mais il faut le transférer à un jour de la semaine, c'est-à-dire au premier jour non empêché par le commencement d'un livre ou par des leçons propres (*Ibid.* n. 2.) « Hæc igitur lex initiorum reponendorum, ut « quæ in dominicas incidunt nunquam anticipari va- « leant, sed solum transferri per hebdomadam vel « hebdomadas, quibus sunt addicta. »

Onzième règle. 1° On n'omet jamais le commencement du livre d'Esther, indiqué pour la cinquième semaine d'octobre, ni les commencements des épîtres catholiques au temps pascal, ni ceux des petits Prophètes au mois de novembre, à moins qu'il ne soit absolument impossible de les placer. 2° Plutôt que de les omettre, on supprimerait les leçons propres indiquées à certaines fêtes dans le cours de la semaine.

La première partie de cette règle repose, pour ce qui concerne le livre d'Esther, sur la rubrique insérée

dans le Bréviaire, au 2 octobre, que nous citons ci-après à l'appui de la deuxième partie de cette règle, et sur le décret du 11 mars 1871 rapporté au même lieu. Pour les épîtres catholiques au temps pascal et les petits Prophètes, cette première partie résulte de la rubrique citée à l'appui de la septième règle, où nous lisons : « ita ut aliquo modo ponatur.»

Nota.— Nous avons dit, *à moins qu'il ne soit absolument impossible de les placer*. Cette restriction est renfermée dans cet autre passage de la rubrique : « Quoad commode fieri poterit, » et résulte de cette décision. *Question* « An ubi sunt plura officia habentia « primas lectiones proprias, possint omitti aliqua ex « dictis initiis (Prophetarum in mense novembri) ? » *Réponse*. « Occurrente legitima causa, affirmative. » (Décret du 5 juillet 1698. N°. 3477, q. 13.)

La deuxième partie résulte de la rubrique insérée dans le Bréviaire au 2 octobre, avant les leçons propres à la fête des saints Anges gardiens. Ces leçons s'omettent pour donner place au commencement du livre d'Esther, s'il ne peut être lu un autre jour. « Lectiones « sequentes primi nocturni eo anno omittuntur, quo « in præcedentibus diebus non potest legi initium libri « Esther, quod ideo legi debet in hoc festo. » Si cette fête est empêchée par le saint Rosaire et si aucun autre jour n'est libre, il faudra lire ces leçons le jour de la fête de S. Jérôme, comme il résulte du décret suivant. *Question*. « In multis Breviarii Romani editio- « nibus tam antiquis quam recentioribus etiam Romæ « cusis, die 2 octobris in festo SS. Angelorum custo- « dum hæc peculiaris rubrica legitur. » On rapporte alors la rubrique qui vient d'être citée ; puis on continue. « Et in diœcesi S. Domnini evenit, quotiescumque « festum S. Michaelis Archangeli incidit in feriam « quintam hebdomadæ quartæ septembris, ultimæ « mensis, uti hoc anno, hac ipsa feria, juxta rubricam « Breviarii Romani, ponendum foret initium libri Es- « ther, ut in dominica quinta, et de eo legendum etiam « duobus sequentibus diebus, si essent liberi. At nullus « horum dierum est apud nos liber : non dies S. Michaelis,

« cujus officium est proprium ; non dies S. Hierony-
« mi cum habeat lectiones primi nocturni assignatas,
« neque dies kalendarum octobris, cum agatur de De-
« dicatione ecclesiæ cathedralis. Succedit dominica
« prima octobris, die 2, in qua legendus esset liber Ma-
« chabæorum, nisi occurreret festum SS. Rosarii.
» ideoque hujus initium ponitur feria 2ª sequenti, id
« est die 3, et festum SS. Angelorum transfertur in
« feriam 4ªm, quæ est prima dies libera post kalendas
« octobris. Igitur exquiritur 1. An hoc in casu rubrica
« peculiaris superius allata, etiamsi non legatur in
« omnibus et singulis Breviarii Romani editionibus,
« attendenda sit et valeat pro repositione initii libri
« Esther in festo SS. Angelorum etiam translato in
« feriam 4ªn infra hebdomadam primam octobris, in
« qua jam legitur liber primus Machabæorum? 2. An
« hæ lectiones libri Esther poni potius debeant in
« festo S. Hieronymi, omissis assignatis de communi
« Doctorum....? 3. An hoc initium ponendum sit feria
« 4ª hebdomadæ quartæ septembris loco lectionum de
« libro Judith .... quæ illa nocte leguntur? An omit-
« tendum? » *Réponse.* « In casu initium libri Esther
« reponendum est in die S. Hieronymi. » (Décret du 11 mars 1871. N° 5472, q. 3.)

Elle est encore appuyée sur cette décision. *Question.* « In pluribus locis hebdomada quinta novembris, ob
« multitudinem officiorum habentium lectiones primi
« nocturni proprias, vel de communi, sæpe non rema-
« nent dies pro recitandis omnibus initiis Prophetarum
« minorum, quamvis tria initia uno die recitentur. Quæ-
« ritur an in casu omittenda sint initia quæ locum ha-
« bere non possunt, vel dicenda sint in officio semidu-
« plici, et duplici minori vel majori, licet habeant
« lectiones primi nocturni proprias vel de communi?»
Réponse. « Negative quoad primam partem ; affirma-
« tive quoad secundam. » (Décret du 27 mars 1779. N°. 4393, q. 13.

Nota.— 1° La fête des saints Anges gardiens étant aujourd'hui du rit double majeur, les leçons du commencement du livre d'Esther se liraient préférable-

ment le jour de S. Jérôme, si elles ne pouvaient être lues un autre jour.

Nota. — 2° On peut demander ici quelles sont les circonstances dans lesquelles il est impossible de placer toutes les leçons indiquées au propre du temps. La règle qui vient d'être donnée, de supprimer les leçons propres aux fêtes occurrentes, semble rendre la chose toujours possible. Ces circonstances sont d'après les auteurs, l'occurrence de certaines fêtes dont on ne pourrait supprimer les leçons propres, et ces fêtes sont celles du rit double de première et de seconde classe. Il faut remarquer que, dans le décret du 27 mars 1779, il n'est parlé que des fêtes du rit semi-double, double mineur ou majeur. « Quid, dit Gavantus « (*Ibid.* sect. VI, c. XX, n. 12), si, verbi gratia, festum « S. Catharinæ sit duplex primæ classis in sua eccle- « sia, in quo legi ideo debent lectiones primi nocturni « de communi Virginum ; neque dies amplius vacet ad « legenda reliqua initia Prophetarum ? Sæpe accidit « in longiori adventu, et tunc omitti possunt quæ locum « non habent ; nam rubrica citata ait : *Quoad commode* « *fieri poterit ;* parumque refert, si in aliqua ecclesia « particulari non legatur de omnibus Prophetis aliquo « anno. » Cavalieri, citant Guyeti, ajoute en parlant de la suppression des leçons propres pour donner place à celles de l'Écriture occurrente dans le cas présent (*Ibid*). « Quod tamen fieri non probat in festo « Dedicationis, Patroni ecclesiæ, aliove iis pari, scilicet « primæ classis ; tu autem idem cum Gavanto judicium « facito de duplici secundæ classis ; hujusmodi cum « festa plurimæ sunt solemnitates, et ideo importare « credimus *causam illam legitimam*, ob quam præsens « decretum (le décret du 16 juillet 1698) statuit « omitti posse aliqua ex initiis Prophetarum. »

Nota. — 3° S'il fallait supprimer des leçons propres pour donner place à des leçons de l'Écriture occurrente, on mettrait celles-ci aux jours les moins solennels. Si les fêtes étaient aussi solennelles les unes que les autres, on les mettrait à leur jour propre. « Quatenus « vero, dit Cavalieri (*Ibid.* n. 4), loco lectionum pro-

« priarum festi ponantur lectiones initii alioquin omit-
« tendi, congrue utique parcitur festo altioris ritus,
« majoris dignitatis et solemnitatis, et hac de causa
« supprimuntur lectiones festi inferioris. Quod si festa
« sint undequaque paria, illud cedat in quod cadit
« initium. » Mais que doit-on entendre proprement par les jours les moins solennels? Naturellement, ce sont ceux dont le rit est inférieur. Mais on pourrait demander également si, sous ce rapport, il n'y aurait pas lieu de considérer comme plus solennelle une fête d'un rit inférieur qui aurait des répons propres. Entre deux fêtes du rit inférieur mineur dont une a des répons propres, celle-ci a une raison liturgique de conserver ses leçons préférablement à celle qui n'a pas de répons propres ; mais si celle qui a des répons propres était du rit semidouble, devrait-elle conserver ses leçons préférablement à une fête du rit double dont les répons sont du commun? La question reste douteuse, surtout si cette dernière fête n'est pas du rit double-majeur. Si elle est du rit double-mineur, elle n'a des leçons propres qu'en vertu d'un privilège tout spécial ; si elle est du rit double majeur, elle a droit à des leçons propres, comme celle qui a des répons propes. Entre ces deux motifs, lequel doit prévaloir? Encore une fois, cette question n'est pas tranchée.

Nota. 4°— On demande à quel jour il faudrait lire les leçons indiquées pour le premier dimanche d'août, si la première semaine de ce mois est remplie par des fêtes qui ont des leçons propres au premier nocturne. Ce cas peut se rencontrer assez fréquemment aujourd'hui. La première semaine d'août commence au plus tôt le 29 juillet, et finit au plus tard le 10 août. Or pendant tout ce temps, il se trouve seulement quatre jours auxquels on lit les leçons de l'Écriture occurrente, et cinq lorsqu'on fait la fête de la sainte Marthe du rit semidouble. Il y a, par conséquent, plusieurs incidents où il se trouve un seul jour, dans cette semaine, pour lire les leçons du premier dimanche, et ce jour peut, dans certaines églises, être occupé par

une fête du rit double majeur ou d'un rit plus élevé. On devrait donc lire ces leçons soit le jour de l'invention de S. Étienne, soit le jour de S. Dominique. La fête de l'invention de S. Étienne est du rit semidouble, et sous ce rapport elle est la moins solennelle ; mais elle a des répons propres, et d'après ce qui est dit ci-dessus, il y aurait des motifs pour conserver les leçons. D'un autre côté, la fête de S. Dominique est du rit double-majeur. La question n'est pas tranchée, comme on l'a dit plus haut ; mais il demeure certain que ces leçons doivent être lues le 3 ou le 4 août.

Douzième règle. Si les leçons de la Sainte Écriture qui sont assignées pour les dimanches de la Septuagésime, de la Quinquagésime, pour le deuxième, le troisième et le quatrième dimanche du carême ne peuvent pas être dites au jour marqué à cause de l'occurrence d'une fête, on les remet au premier jour libre suivant les règles données ci-dessus. Pendant le carême, elles devront être dites à la première fête occurrente, à laquelle les leçons du commun des Saints se disent seulement parce qu'alors il n'y a pas d'Écriture occurrente.

Cette règle repose sur le décret cité t. xxxv, p. 489. Pour ce qui concerne le quatrième dimanche du carême, elle résulte encore d'une décision antérieure. « Lectiones primi nocturni de exodo Dominicæ quartæ « quadragesimæ, quoties ista sit impedita aliquo festo « primæ classis, reassumendas esse intra illam heb- « domadam in festo occurrente carente lectionibus « propriis primi nocturni, quæ desumerentur de Scrip- « tura occurrente, si festum illud extra quadragesimam « incidisset.» (Décret du 26 nov. 1735. N° 4039, q. 6.)

Nota.— Il reste un doute pour l'application du principe énoncé, Ce doute se rapporte à la fête de S. Grégoire le grand. On indique pour ce jour les leçons du commun des Docteurs. Mais, en dehors du carême, aurait-on indiqué les leçons de l'Écriture occurrente, comme il arrive pour quelques autres Docteurs ? On peut légitimement présumer qu'un Docteur aussi célèbre n'est pas dans ce dernier cas, et il semble que s'il y avait à

transférer les leçons d'un des dimanches du carême, on ne les metrait pas ce jour-là s'il y avait d'autres fêtes dans la semaine.

Treizième règle. 1° Si l'office d'un dimanche après l'Épiphanie doit être anticipé dans la semaine qui le précède, on lit les jours suivants les leçons de l'épître de S. Paul indiquées pour ce dimanche. 2° Si l'on en fait seulement mémoire la veille du dimanche de la Septuagésime, on dit, ce jour-là, les leçons du premier nocturne marquées pour ce dimanche, s'il n'y a pas un autre commencement indiqué pour le samedi.

La première partie de cette règle résulte de la rubrique du Bréviaire (*Ibid.* n. 8). « Si fiat aliqua domi-« nica post Epiphaniam anticipate in feria,... tunc post « officium dominicæ anticipatæ in sequentibus diebus « legatur de epistolis S. Pauli assignatis dominicæ an-« ticipatæ, et sequentibus feriis, omissis aliis quæ sunt « assignatæ præcedenti hebdomadæ. »

La seconde partie est appuyée sur le décret suivant. *Question.* « An, dum per solam commemorationem an-« ticipatur officium alicujus dominicæ post Epiphaniam « in sabbato ante Septuagesimam, qua occurrat festum « novem lectionum, non habens lectiones primi noc-« turni proprias vel de communi assignatas, legi debe-« ant illæ de sabbato occurrente; an vero, istis omissis « vel præcedenter lectis, si sint de initio alicujus epis-« tolæ, legendum sit epistolæ divi Pauli initium as-« signatum illi dominicæ, cujus officium commemora-« tionem anticipatur? » *Réponse.* « Legendas lectiones « de dominica anticipata, dummodo in sabbato ante-« cedenti non occurrat initium alter epistolæ S. Pauli.» (Décret du 15 juin 1776. N° 4378, q. 10.)

P. R.

TABLE DES MATIÈRES

LES HONORAIRES DE MESSES, par M. l'abbé A. Tachy . 5, 366
DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST D'APRÈS LES SYNOPTIQUES, par le R. P. A. Portmans. 21
LA SCOLASTIQUE ET LES TRADITIONS FRANCISCAINES, par le R. P. Prosper 40, 97, 449
INSTRUCTION DE LA PROPAGANDE POUR LES JUGEMENTS ECCLÉSIASTIQUES CONCERNANT LES CAUSES MATRIMONIALES. . 126
LA BÉNÉDICTION PAPALE, par M. l'abbé A. Tachy. . 177, 295
LES ORIGINES DE L'HOMME, par Mgr Maupied. . 197, 318, 474
LE DÉLUGE BIBLIQUE, par M. l'abbé V. Prunier 487
L'ÉLÉVATION DU SAINT-SACREMENT, par M. l'abbé J. Corblet. 220
EPISTOLA ENCYCLICA DE CIVITATUM CONSTITUTIONE CHRISTIANA 245
L'ÉTUDIANT EN THÉOLOGIE, par M. l'abbé Bourdais . 273, 523
LES FACULTÉS THÉOLOGIQUES, Discours prononcé par M. Jules Didiot. 353
DE HUMILITATE CUM GRADIBUS THEOLOGICIS CONJUNGENDA, Discours prononcé par M. Jules Didiot. 364
PLAIN-CHANT, par M. l'abbé P. R, ... 394, 508
LITURGIE, par M. l'abbé P. R. 68, 159, 423, 538
QUESTIONS LITURGIQUES, par le même 337
NOTES D'UN PROFESSEUR, par M. Jules Didiot 348
MÉLANGES 239, 440
ACTES DU SAINT-SIÈGE. 90
BIBLIOGRAPHIE 82, 172, 345, 434

TABLE ALPHABÉTIQUE

Absolution. — Le *Deinde* de l'absolution sacramentelle, 349.

Actes du Saint-Siège, 90, 127, 245.

Anthropologie. — Origines de l'homme et des espèces animales vivantes et fossiles établie par les faits géologiques, etc. 197 ss., 318 ss., 474 ss., — Identité des premières races humaines démontrée par les découvertes faites dans les terrains tertiaires, 197; dans les cavernes à ossements, 198; dans les cités lacustres, 204; dans les dolmens et monuments de pierre, 205. — La géologie et la paléontologie renversent toutes les hypothèses inventées contre l'histoire et l'origine de l'homme et des espèces animales tracée par nos Livres saints, 318. — Confirmation de cette thèse par les nouvelles études sur les mollusques, 323. — Conclusions générales, 327. — Les premières données historiques et chronologiques confirment ces conclusions, 474.

Antienne. — Nombre de mots des antiennes qui doivent précéder les psaumes à l'office simple, ou semi-double, 387. — Quand doit-on s'abstenir de répéter le premier mot d'un psaume qui commence comme l'antienne? 339.

Bénédiction (la) papale, 177 ss., 295 ss. — La bénédiction papale *in articulo mortis*, 187. — Son institution, *ibid.* — Ministre, 179. — Sujet, 186. — Quand et combien de fois peut-on appliquer l'indulgence *in articulo mortis*? 187. — Œuvres imposées, 192. — Formule de cette indulgence, 195. — La bénédiction papale, 295. Bénédiction papale donnée par les évêques, 296. — Son cérémonial, 298. — Conditions auxquelles est attachée l'indulgence plénière, 305. — Cas où les réguliers peuvent donner la bénédiction papale, 308. — Concessions spéciales de bénédiction papale, 315.

Bonal. — *Institutiones canonicæ ad usum Seminariorum*, 172.

Brilland (le chanoine). — *Manuel de la juridiction ecclésiastique au for extérieur*, 85.

Canet (l'abbé.) — *La libre pensée contemporaine*, 82.

Chevalier. — V. Lana.

Congrès catholique. — Section d'apologétique au congrès catholique de Rouen, 239.

Décisions du S. Office concernant l'excommunication mineure, l'absolution du complice et la craniotomie, 90; — concernant le duel, 91; — de la S. C. du Concile concernant les grades honorifiques, 92; — de la S. C. des Indulgences concernant le rosaire séraphique, 94; — Instruction de la Propagande pour les jugements ecclésiastiques concernant les causes matrimoniales, 127.

Déluge. — Universalité absolue du déluge, 501. — Universalité restreinte, 503. — La non-universalité, 504.

Didiot (le Dr Jules). — *Principes de morale catholique*, 440. — Voir Théologie.

Divinité de Jésus-Christ d'après les synoptiques, 21 ss. — Les institutions de Jésus-Christ sont les institutions d'un Homme-Dieu, *ibid.* — Le mariage chrétien, *ibid.* — Le célibat, 32. — Conclusion, 39.

Élévation du Saint-Sacrement, 220 ss. — La génuflexion, son origine, sa pratique, 221. — Institution de l'élévation au sacrifice de la Messe, 227. — Emploi de la cloche à l'élévation, 231. — Chants divers à l'élévation, 234. — L'élévation chez les Orientaux et les protestants, 236.

Encyclique de S. S. Léon XIII: De la constitution chrétienne des États, 245.

Étudiant (l') en Théologie, 273 ss. — Sa genèse, *ibid.* — Les classes riches de la société doivent fournir des étudiants en théologie, 275. — L'étude de la philosophie scolastique prélude nécessaire des études théologiques, 282. — Conditions de l'obtention des grades théologiques, dans les Facultés de Lille, de Toulouse et d'Angers, 284. — Formation ecclésiastique de l'étudiant en théologie, 523. — Nécessité d'internats ou de séminaires annexés aux facultés de théologie, 524 et suiv. — Admission aux ordres de l'étudiant en théologie, 531, — V. Théologie.

Eucharistie. — V. Élévation.

Facultés. — V. Étudiant, Théologie.

Guéranger (Dom). — *L'année liturgique: le temps de la Pentecôte*, 84.

Index. — Livres mis à l'index, 95.

Inspiration. — De l'inspiration des Livres Saints en général et de la Genèse en particulier. Libertés de M. l'abbé Motais, 488 et suiv.

Jésus-Christ, — V. Divinité.

Lana (le R. P. Auguste). — *La Résurrection et l'Assomption en corps et en âme de la Sainte-Vierge*, traduction de l'abbé Chevalier, 345.

Leçons. — Les règles à observer dans les leçons de l'Écriture occurrente, 423 et suiv., 538 et suiv.

Liturgie. — V. Absolution, Antienne, Bénédiction, Élévation, Guéranger, Leçons, Nilles, Ordination, Salutations, Thiéry.

Mariage. — V. Décisions, Messe.

Mercier (le R. P.) — *Concordance de l'Imitation de Jésus Christ et des exercices spirituels de saint Ignace*, 83.

Messe. — Les honoraires de Messes, 5 ss., 368 ss. — Caractères de l'obligation de la Messe *pro populo*, 5. — Dispenses, 14. — La Messe conventuelle, 368 ss. — Origine, *ibid.* — Obligation, 369. — Principaux caractères de l'obligation, 376. — Sujets de l'obligation, 383, — Les honoraires de la Messe conventuelle, 388. — Dispenses accordées par la S. C. du Concile, 391. — Des Messes votives, 68 ss, 159 ss. — Des rubriques particulières aux Messes votives, 68. — Du *Gloria in excelsis* et du *Credo*, *ibid.* — Des oraisons, 71. — De la préface, 159. — Du chant des oraisons et de la préface, 162. — Du dernier évangile, 164. — De la Messe de mariage, 165. — De la Messe de l'ordination, 166.

Meynard (le R. P.) — *Petite somme de théologie ascétique et mystique d'après S. Thomas*, 86.

Motais, *Le Déluge biblique devant la Foi, l'Écriture et la Science*, V. Inspiration et Déluge.

Morale. — L'enseignement de la morale dans les écoles, 440.

Nilles (le R. P.) — *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ, orientalis et occidentalis*, 349.

Ordination. — Durée de l'imposition des mains de l'évêque, 341. Communion des nouveaux prêtres, 342. — V. Messe.

Plain-chant. — V. Thiéry.

Portmans (le R. P.) — *Pélerinage en Terre Sainte*, 88.

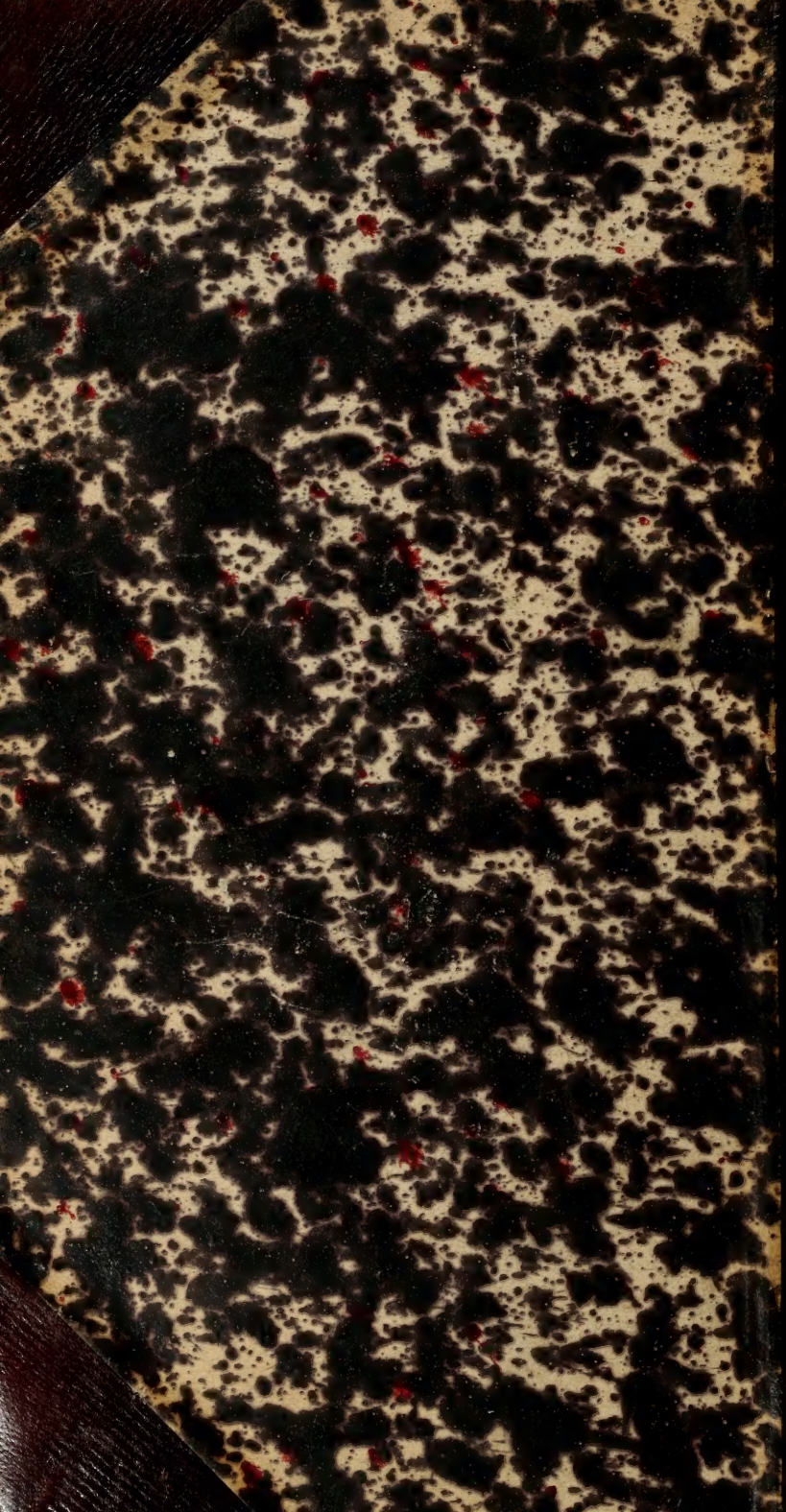
Puyloubier (le P. Timothée de). — *Le divorce*, 434. — *De ministro sacramenti Pœnitentiæ*, 437.

Salutations. — Ordre des salutations du chœur, 343.

Scolastique (la) et les traditions franciscaines, 40 ss., 97 ss. — Richard de Middletown, *ibid.* — Vie et autorité de Richard de Middletown, 41. — Définition du concile de Vienne sur l'union de l'âme et du corps, 97. — L'opinion franciscaine de la pluralité des formes

dans les êtres, au XIIIe siècle, 449. — Opinion de S. Bonaventure d'Alexandre de Halès et de leurs disciples, sur la pluralité des formes dans les mixtes et dans les éléments, 451 et suiv. — Sentiment de S. Thomas, 461 et suiv. — Doctrine de Scot, 464. — Opinions diverses sur la création de la matière première, 466 et suiv.

Théologie. — Des Facultés de Théologie, 353 ss, — Nécessité pour elles d'une obéissance absolue à l'Église, *ibid.* — Suppression des Facultés de l'État, 356. — Les grades et leurs conditions, 357. — Résultat des études à la Faculté de Lille, 359. — *De Humilitate cum gradibus theologicis conjungenda*, 364 ss. — V. Étudiant, Meynard, Scolastique.

Thiéry. — Examen de son *Étude sur le chant grégorien*. Critique détaillée des quatre premiers chapitres. 394 406. — Critique des huit chapitres suivants et de l'appendice, 510-522.

Rousseau-Leroy, Impr.-Gérant, rue Saint-Fuscien, 18. Amiens.